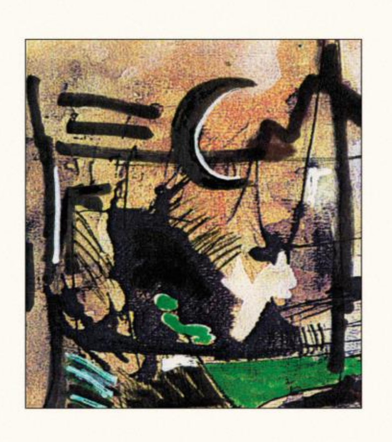
حسين مروة

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

الكندي - الفارابي - إبن سينا





الفارابي

المجلد الرابع

النزعات المادية
في الفلسفة العربية ـ الإسلامية

حسين مروة

النزعات المادية
في الفلسفة العربية ـ الإسلامية

(الكندي، الفارابي، ابن سينا)

المجلد الرابع

دار الفارابي

الكتاب: النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية (المجلد الرابع)
المؤلف: حسين مروة
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2002
الطبعة الثانية 2008
ISBN: 978-9953-71-286-4

تقديم

إن أحداً من المهتمين بالشأن الثقافي لا يجهل الأهمية الفكرية التاريخية لصدور كتاب العلّامة الشهيد حسين مروة «النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية» ولا يجهل الفراغ الذي سدّه الكتاب، الذي أراده كاتبه موسوعياً، في المكتبة العربية، وبشكل خاص المكتبة الديمقراطية والتقدمية، والمكتبات الفردية للمثقفين بشكل عام وللتقدميين منهم خاصةً، هذا عدا طلاب الجامعات وكافة المهتمين بالشأن الثقافي العام.

ولكن الذي حدث أنَّ الكتاب الضخم قد صدر عن دارنا «دار الفارابي» في مجلدين فقط بلغ أولهما أكثر من ألف صفحة في حين بلغ الثاني حوالي ثمانمائة صفحة. وهكذا توالت طبعات الكتاب واحدة تلو الأخرى، حتى أصبح الكتاب مرجعاً أساسياً للمثقفين والباحثين في الجامعات العربية ومطلباً لطلابها الذين نجد بينهم اليوم من هو مهتم بالجاهلية مثلاً دون غيرها أو بالمنهجية فقط، أو يهمهم التحليل المادي لفلسفة ابن سينا بصرف النظر عن الأقسام الأخرى. هذا عدا كون شراء قسم من الكتاب يكلف القارئ أقل من سعر الكتاب كله.

لذلك قررنا إصدار طبعة جديدة للكتاب بـ 4 مجلدات نضعها بين أيدي القراء، وهي:

المجلد الأول: المقدمة المنهجية للكتاب، ثم دراسة مرحلة الجاهلية، نشأة وصدر الإسلام.

المجلد الثاني: علم الكلام (الاعتزال والأشعرية) ثم علم المنطق الصوري الأرسطاطاليسي لكون المعتزلة أول من استخدمه.

المجلد الثالث: التصوف عبر مثالين فقط هما ابن عربي والسهروردي ورسائل اخوان الصفاء، ونبذة عن تطور العلوم عند العرب.

المجلد الرابع: مرحلة نضج الفلسفة: الكندي، الفارابي، ابن سينا.

الناشر

الفصل الأول

الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى

الكندي

1 ـ ظاهرتان

كيف تجلت الفلسفة العربية بأشكالها الأولى التي سجلت استقلالها النسبي؟

ذلك أمر ليس من اليسير تحديده بدقة. لكن تاريخ تطور الفكر الفلسفي العربي يسجل ظاهرتين يمكن أن نرى، بشيء من الوضوح، كيف برزت، عبرهما، أولى تجليات الفلسفة العربية بصورتها المستقلة عن علم الكلام. هما: **أولاً**، ظاهرة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي[1]، من حيث كونه ممثلاً لأول حركة فلسفية باللغة العربية انفصلت عن الحركة الكلامية المعتزلية. **وثانياً**، ظاهرة **التصوف**، من حيث هو الشكل الآخر الجديد

---

(1) يختلف المؤرخون في تاريخ مولد الكندي وتاريخ موته. والمحدثون منهم يرى بعضهم (مصطفى عبد الرازق وأبو ريدة) أنه مات سنة 252هـ/ 866، ويرى آخرون (هنري كوربان، نللينو) أنه مات سنة 260هـ/ 873م، ويرى ماسينيون أنه مات سنة 246هـ/ 860 (راجع سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص 165).

للفلسفة العربية لدى خروجها أول مرة من إطار البحث الكلامي، نعني الشكل المختلف نوعياً عن شكلها الذي يتجلى في منظومة الفكر الفلسفي للكندي. ونظراً للأهمية التاريخية لكل من الظاهرتين في عملية تحول الفكر الفلسفي من لاهوتيته الكلامية إلى «فلسفيته» المستقلة، جعلنا هذا الفصل لبحث الظاهرة الأولى، وقد سبق وجعلنا الفصل الثاني في المجلد الثالث، لبحث الظاهرة الثانية (التصوف).

2 ـ الشخص والظاهرة

لا ندرس الكندي[1] هنا بوصف كونه «مؤسس» الفلسفة العربية، كما يصفونه عادة في تاريخ هذه الفلسفة. لأنه لم يكن هو «المؤسس» حقيقة. فقد رأينا في سياق هذا البحث أن أساس الفلسفة العربية قد بني قبل الكندي في زمن يمتد أكثر من قرن على أيدي مفكري المعتزلة. بناء هذا الأساس لم يخضع، إذن، لمصادفة خارج فعل القوانين العامة للتطور، أو ـ بتعبير ماركس ـ «لم يخرج من الأرض كما تخرج النباتات الفطرية». وإذ نقول إنه خضع لفعل قوانين التطور وحدها، فإنما ننفي بذلك موضوعة أخرى شائعة لدى مؤرخي الفلسفة العربية، لا سيما الغربيون منهم، هي التي يطبقونها على الكندي وعلى غيره من ممثلي هذه الفلسفة، من أنهم جميعاً يرجعون إلى أصول ثقافية واحدة مزيج من الأفلاطونية والأفلوطينية والأرسطاطاليسية، وأن حظوظهم من هذا المزيج تختلف باختلاف أمزجتهم وتنوع ميولهم الشخصية[2]. إننا ننفي هذه الموضوعة، سواء قيلت عن

---

(1) عرف الكندي في اللاتينية باسم Alkindus. ومن أقدم المستشرقين الذين ترجموا مؤلفاته إلى اللاتينية جيرار دي كريمونا Gerard di Cremona (1114 ـ 1187). (راجع كوركيس عواد، يعقوب بن إسحاق الكندي، حياته وآثاره، بغداد 1962، ص 13).

(2) راجع ريتشارد فالتزر، الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، دار العلم للملايين، بيروت 1958، ترجمة محمد توفيق حسين، ص 27.

الكندي ومن جاء بعده من الفلاسفة الإسلاميين، أم قيلت عن غيرهم من فلاسفة ومفكرين في كل مجتمع وعصر.. ننفي ذلك لسبب واحد، هو أنه كلام مخالف للعلم، مخالف لحقائق الواقع، وهو ـ في أحسن الحالات ـ كلام ينبع من منهج في التفكير مثالي ذاتي مطبق يرجع الظاهرات العامة إلى أمزجة الأفراد وميولهم الشخصية بمعزل عن العلاقات التي تربط الفلاسفة والمفكرين بمجتمعاتهم، وبمعزل عن الظروف التاريخية المعينة لهذه المجتمعات. أي بمعزل ـ آخر الأمر ـ عن فعل قوانين التطور ذاتها.

إننا لا ننفي ـ طبعاً ـ أن الفكر اليوناني، أو الفلسفة اليونانية بالتحديد، من أهم الأصول الثقافية التي اعتمدتها الفلسفة العربية ـ الإسلامية عند نشأتها الأولى على أيدي مفكري المعتزلة، وعند استقلالها أول مرة على يد الفيلسوف العربي الأول الكندي، ثم بقيت هكذا طوال عصور نشاطها وحيويتها حتى بلغت، في ابن رشد، قمة هذا النشاط وهذه الحيوية ـ نقول: لا ننفي هذه الحقيقة بالطبع، بل نؤكدها. لكن الذي ننفيه أن تكون الفلسفة العربية وليد هذه الأصول وحدها، دون الأصل ـ الأم، أي المجتمع العربي ـ الإسلامي الذي منه ولد فلاسفة العرب، ومنه ولدت فلسفتهم، وفيه عاشت ـ من جديد ـ تلك «الأصول الثقافية» اليونانية نفسها، مع مشكلات إنسانية جديدة وقضايا فكرية جديدة في إطار علاقات اجتماعية جديدة، هي علاقات المجتمع الإقطاعي ذي الخصائص المتميزة، لا علاقات المجتمع العبودي اليوناني القديم.. ثم إن الذي ننفيه ـ تبعاً لذلك ـ أن يكون الكندي، مثلاً، قد خرج فجأة إلى مجتمعه العباسي فيلسوفاً، لمجرد كونه اطلع على ذلك «المزيج» من الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الأرسطاطاليسية بالشكل الذي وصل إليه هذا «المزيج» مترجماً عن اليونانية أو السريانية.. إن زعماً كهذا ينفيه العلم كما قلنا، كما أنه يثير التساؤل: لماذا لم يخرج المترجمون أنفسهم، الذين ترجموا هذا «المزيج» الفلسفي، فلاسفة مثل الكندي مع أنهم اطلعوا عليه حين ترجموه كما اطلع عليه الكندي، ولماذا لم يكن المعتزلة فلاسفة كالكندي، مع أنه من الثابت

تاريخياً أنهم قرأوا الفلسفة اليونانية بالشكل نفسه الذي وصلت به إلى الكندي، أي مزيجاً من الأفلاطونية والأرسطاطاليسية!؟

إن الجواب عن هذين السؤالين: **أولاً**، إن الاطلاع وحده، وبحد ذاته، على فلسفة ما لا ينتج فيلسوفاً، بل لا بد من عناصر شخصية لدى المطَّلع تتكون من مؤهلات ثقافية واسعة وعميقة، ومن طاقات ذهنية غير عادية قادرة على استيعاب عصرها ومجتمعها بالتفاعل الحي معهما بحيث يكون ظهور الفيلسوف حينئذ، انعكاساً غير مباشر لأبرز السمات المميزة لعصره ومجتمعه. وثانياً، إنه حتى كل هذه العناصر مجتمعة لا تكفي لإخراج فيلسوف له صفة الفيلسوف الحق إذا لم تكن ظروف عصره ومجتمعه ناضجة لاتخاذ الفلسفة المستقلة عن الطابع اللاهوتي شكلاً من أشكال التعبير، المباشر أو غير المباشر، عن أبرز سمات هذا العصر وهذا المجتمع.

* * *

قلنا، في البدء، إننا لا ندرس الكندي هنا بوصف كونه «المؤسس» للفلسفة العربية. ونضيف الآن القول بأننا لا ندرسه أيضاً بوصف كونه شخصاً فرداً بعينه وبحدوده الفردية، بل الذي تعنينا دراسته في الكندي كونه ظهر في النصف الأول من القرن الثالث الهجري تعبيراً عن ظاهرة تاريخية جديدة في المجتمع العباسي وفي تلك الحدود الزمنية بخصوصها. ونعني بها ـ إجمالاً ـ ظاهرة الاهتزاز والتصدع في إيديولوجية دولة الخلافة بفعل عوامل اقتصادية ـ اجتماعية متضافرة، أمكنت الفكر الفلسفي العربي أن يتخلص، نسبياً، من أشكاله اللاهوتية، للتعبير المستقل، غير المباشر، عن الواقع، بأشكال جديدة أرفع وعياً وتطوراً. ولكن العناية بدراسة الكندي من حيث هو ظاهرة ليست تعني ـ إطلاقاً ـ إهمال الجانب الشخصي، أي الكندي ـ الفرد. بل الأمر ـ عندنا ـ بالعكس: بمعنى أن البحث عن الصفات الشخصية للفيلسوف، مثلاً، يساعد في وضع أيدينا على المفاتيح الحقيقية لفهم فلسفته. وبمقتضى مفاهيمنا العلمية، ومفاهيم المادية

الدياليكتيكية، والمادية التاريخية، نستطيع أن نرى في الجانب الشخصي رؤية تنفذ إلى أخص خصائص منظومته الفكرية، لأننا ننظر في هذا الجانب من زاوية غير منعزلة عن علاقاته الحية مع مجتمعه وعصره.

3 ـ بين المصادفة والضرورة

.. والآن، ينبغي أن نحاول النظر في عقدة تشابك العلاقات بين مختلف العوامل المكونة «الشخصية» الكندي ولمنظومته الفكرية من حيث كونهما معاً التجلي الأول لاستقلال الفلسفة، لكي نقيس بذلك مدى استقلاليتها النسبية، أو مدى الشوط الذي استطاع الكندي أن يقطعه في سبيل توطيد مواقع الفكر الفلسفي العربي المستقل عن الفكر الكلامي اللاهوتي.

الواقع أن الضرورة التاريخية لاستقلال الفلسفة، قد كان لها أن تحقق فعلها ـ حينذاك ـ مقترنة بهذه المصادفة التي اختارت أبا يوسف يعقوب الكندي ذاته لهذه المهمة. ومعنى ذلك أن قانون الضرورة وشكل المصادفة الذي تجلى به هذا القانون، قد حملا الكندي مهمّة شاقة بقدر كونها مهمة تاريخية عظيمة، فهي إذن كانت تحتاج إلى شخصية قادرة على حملها بجدارة. فهل كان الرجل هذه الشخصية المطلوبة؟

يمكن الجواب، بكثير من الاطمئنان العلمي، إنه كان كذلك بالفعل.

فقد اجتمعت في شخصه قدرات متنوعة أمكنته أن يستوعب الكثير من معارف عصره بأعلى ما وصلت إليه المعارف البشرية في ذلك العصر من مستوى في التطور. إن شهادات المؤرخين له، مثلاً، «بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية (...) والتخصص بأحكام النجوم وسائر العلوم»[1]، وبأنه «فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها»[2]، هي شهادات لها أساسها الواقعي الذي لم يتيسر لنا أن نعرفه

(1) القفطي، أخبار الحكماء، ص 240.
(2) ابن النديم، الفهرست، ص 357.

معرفة مباشرة إلا منذ زمن ليس بالبعيد[1].

إن النشاط العلمي الكثير التنوع، الذي امتلأت به حياة الكندي حتى «أتى بمحصول وافر وإنتاج باهر في عالم الأدب وشملت مؤلفاته جميع أنواع الفلسفة وسائر العلوم المدنية»[2]، إن هذا النشاط العلمي قد أضاف ـ كما يبدو لنا ـ إلى استيعابه العميق لمعارف عصره، مشاركته في إغناء هذه

---

(1) قبل نحو أربعين سنة لم نكن نعرف عن الكندي إلا ما وصلنا من أخبار عنه في كتب المؤرخين ومن مقتطفات مجتزأة من كتبه المجهولة نصوصها الكاملة عندنا، حتى اكتشف المستشرق الألماني ريتر جملة من رسائله في مكتبة أيا صوفيا في إسطنبول، وقدمها بالاشتراك مع المستشرق بلسنر في مجلة «الاستشراق» التشيكوسلوفاكية عام 1932. ومذاك أخذت مؤلفات الكندي تظهر وتطبع محققة تحقيقاً علمياً، كما فعل د. أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة) بنشره «كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى» (1948)، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة) بنشره «رسائل الكندي الفلسفية» في جزءين (25 رسالة) سنة 1950 ـ 1953، ود. فيصل دبدوب (العراق) بنشره «رسالة الكندي في عمل السيوف» (1962)، ويوسف زكريا ومحمود أحمد الحنفي بمشاركتهما بعض المستشرقين في تحقيق كتب الكندي الموسيقية، ويوسف يعقوب مسكوني (بغداد) بنشره «رسالة الكندي في أحداث الجو»، وكما فعل فريق من المستشرقين أمثال: ريتر وكارل غرايرز بنشر كتاب الكندي في كيمياء العطر والتصعيدات، وبادر نهيفر وغيرهم.. ولكن، كل ما عرف حتى الآن من مؤلفات الكندي ونشر يعد جزءاً قليلاً جداً من مجموعها الذي يخبرنا عنه ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة والقاضي صاعد الأندلسي. (ابن النديم يعد مؤلفات الكندي 241 كتاباً ورسالة: ـ الفهرست، لايبزغ، ص 255؛ وابن أبي أصيبعة يعدها 281 كتاباً ورسالة: ـ طبقات الأطباء، القاهرة، ص 29؛ والقفطي يعدها 228 كتاباً ورسالة: ـ تاريخ الحكماء، لايبزغ، ص 368. أما القاضي صاعد فيقول عن الكندي إن له «في أكثر العلوم تآليف مشهورة من المصنفات الطوال والرسائل القصار ما يزيد عددها عن خمسين تأليفاً»، ـ طبقات الأمم، بيروت، ص 52). غير أن ما يمكن أن يصل إلى القراء منها في هذا العصر لا يزيد عن 42 تأليفاً مطبوعاً، و30 تأليفاً لا يزال مخطوطاً في المكتبات العالمية، و34 تأليفاً مترجماً إلى اللغات: اللاتينية، والإنكليزية، والفرنسية، والإيطالية والألمانية، والفارسية. وبعض هذه المترجمات مفقودة أصولها العربية (راجع «التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب»، تأليف الأب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بغداد 1962).

(2) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، الطبعة العربية، بيروت، ج 2، ص 39.

المعارف المتنوعة وفي دعم وسائل تطويرها. ذلك يعني أنه كان مؤهلاً، بالفعل، لأداء مهمته العظيمة، وهي الاستجابة لدواعي الضرورة التاريخية التي كانت تقضي بانتقال الفكر الفلسفي عند العرب من مرحلة الارتباط بالفكر اللاهوتي إلى مرحلة الاستقلال. وقد كان على الكندي أن يرسي بذلك أساساً متماسكاً للتقاليد الفلسفية المستقلة التي سيشيدها الفلاسفة العرب الآتون بعده. وهذه المؤلفات التي أمكننا الاطلاع عليها من أعماله حتى الآن، تدل أنه قد حقق مهمته تلك بقدر ما تتحمل ذلك طبيعة كل مرحلة انتقالية كتلك المرحلة، وبقدر ما يستطيع مفكر مثله تكونت شخصيته العلمية في ظل الفكر المعتزلي أن يستقل عن هذا الفكر وأن يتخلص من تأثيراته اللاهوتية النافذة المتجذرة حينذاك.

4 ـ تداخل العوامل والمراحل

وصلنا هنا، إذن، إلى نقطة الإجابة عن السؤال التالي: إلى أي مدى استطاع الكندي واستطاعت طبيعة المرحلة الانتقالية وظروفها تحقيق الاستقلال المطلوب، تاريخياً، للفلسفة؟

عند هذه النقطة الدقيقة من البحث علينا أن لا نقتصر على جانب واحد من المؤثرات التي شاركت ـ كما نعتقد ـ في تكوين الشخصية هذه. فإذا كان من الثابت أن للتفكير الاعتزالي تأثيراً عميقاً في تكوين هذه الشخصية ـ وهو كذلك بالفعل ـ فإن من الثابت أيضاً ـ دون شك ـ تأثر الكندي بجملة من العوامل والمؤثرات التكوينية التي لا تقل شأناً عن ذاك، إن لم تكن ـ مجتمعة ـ أقوى فاعلية في توجيه نزعته الفلسفية توجيهاً مستقلاً عن الفكر الاعتزالي. فإن التاريخ عرف الكندي رياضياً وفلكياً، وطبيباً، وكيميائياً، وفيزيائياً، وموسيقياً، كما عرفه فيلسوفاً ومتكلماً، وإذا راجعنا فهارس مؤلفاته في العلوم الرياضية والطبيعية والطب والموسيقى، فسنجد عددها ضعف عدد مؤلفاته في الكلام والجدل والفلسفة[3]. ويبدو أن للكمية هذه

---

(3) يظهر من فهرس تصانيف الكندي حسب موضوعاتها، الذي استخلصه الأب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي (المصدر السابق ذكره، ص 115 ـ 118) أن الكندي

مضموناً نوعياً يدل عليه احترام المؤرخين والباحثين ذوي الاختصاص لما أنتجه في مجالات هذه العلوم[1].

إن ممارسات الكندي لهذه العلوم المتنوعة، وهي بين ذهنية تجريدية وعملية تجريبية، لا بد أن تكون أسهمت في التأثير على نزعاته الفكرية بوجه عام وعلى تكوين منحاه العلمي بوجه خاص. هذا جانب، يضاف إليه الجانب الآخر: الفلسفي. فلقد تكونت شخصية الكندي العلمية وتبلورت في المرحلة التي كانت فيها الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية قد أخذت صلتها بالثقافة العربية تتحول إلى صلة داخلية تعمل كجزء من مقومات هذه الثقافة، ولم تبق صلة تؤثر من الخارج. وربما كان هذا ينطبق على الفلسفة اليونانية بصورة أكثر وضوحاً، لأن حركة النقل والترجمة كانت في تلك المرحلة تتركز على هذه الفلسفة أولاً، وكانت ـ ثانياً ـ حركة متطورة متقدمة تكونت لها تقاليد وقواعد راسخة ونشأت لها مدارس ذات أصول ومناهج، ولم يكن الكندي نفسه بعيداً عن المشاركة في إرساء تقاليد هذه الحركة

= وضع في كل علم عدداً من المؤلفات وفق الإحصاء التالي: في الحساب 14 كتاباً، وفي الهندسة (والمساحة) 21 كتاباً، وفي الأبعاد 8 مؤلفات، وفي الكريات 12 مؤلفاً، وفي علم المناظر 4 مؤلفات، وفي الموسيقى 15 مؤلفاً، وفي علم الفلك (والحوادث الجوية) نحو 45 مؤلفاً، وفي علم التنجيم نحو 43 مؤلفاً، وفي الجغرافية خمسة مؤلفات، وفي الطب نحو 36 مؤلفاً، وفي الفلسفة: (رسائل عامة، ومنطق، وفلسفة الطبيعة، وما بعد الطبيعة، وعلم النفس، وعلم الأخلاق ـ السياسة) 117 مؤلفاً، وفي الكلام والجدل 20 مؤلفاً، وفي الكيمياء (صناعة العطور، والسيوف، والجواهر والحجارة، والمرايا) 15 مؤلفاً. ذلك عدا المتنوعات (نحو 31 مؤلفاً).

(1) يقول روجر باكون Bacon مثلاً إن الكندي والحسن بن الهيثم في الصف الأول مع بطليموس (قدري طوقان، العلوم عند العرب، ص 104). ويقول البيروني إنه لم يقع له في «علم الجواهر والأحجار» غير كتاب الكندي في الجواهر والأشباه، كاختراعه البدائع في كل ما وصلت إليه يده في سائر الفنون، فهو إمام المحدثين وإسوة الباقين (البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، ط. حيدر آباد 1355هـ، ص 31 ـ 32).

وقواعدها، أو في تطوير إحدى مدارسها[1]. ففي ظل تطور الصلة بين الفلسفة اليونانية بالأخص والثقافة العربية إلى هذا المستوى من التطور، وفي مجرى المشاركة الفعلية للكندي في حركة التطور هذه، تعمقت علاقته بهذه الفلسفة، فكان لا بد أن تترك تأثيرها، المباشر وغير المباشر، في تحديد اتجاهه الفكري بشكل ما. فهذا إذن عامل آخر من العوامل المكونة لشخصيته العلمية. ولكن، في مقابل هذين العاملين (ممارسة العلوم الرياضية والطبيعية، وملابسة الفلسفة اليونانية خاصة) ينبغي أن يدخل في حسابنا العنصر الإيديولوجي. فقد كان الكندي مرتبطاً بأصول العقائد الإسلامية ارتباطاً إيمانياً من جهة، وارتباطاً إيديولوجياً من جهة ثانية. وهذا الارتباط الأخير يتصل بموقعه الاجتماعي أولاً، من حيث هو سليل أسرة من النبلاء بوالده الذي كان أميراً على الكوفة ممثلاً الخليفة العباسي، وكونه هو نفسه من أغنياء بغداد، ويتصل ـ ثانياً ـ بعلاقته ببلاط الخلافة. فقد تمتع بحظوة ممتازة لدى المأمون ثم المعتصم حتى اختاره هذا معلماً لولده أحمد بن

---

(1) ينفي هنري كوربان (تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 236) أن يكون الكندي مترجماً للنصوص القديمة. لكن المؤرخين العرب يؤكدون ذلك. ينقل ابن أبي أصيبعة (طبقات الأطباء، ج 1، ص 207) عن أبي معشر أنه قال في كتاب المذكرات لشاذان: «حذاق المترجمين أربعة: حنين بن إسحاق، ويعقوب بن إسحاق الكندي، وثابت بن قره، وعمر بن الفرخان الطبري». ويقول سليمان بن حسان الطبيب الأندلسي المعروف بـ «ابن جلجل» (القرن الرابع الهجري) إن الكندي «ترجم من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب العويص» (طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، القاهرة 1955، ص 73 ـ 74). ونقل القفطي هذا الكلام عن ابن جلجل (أخبار الحكماء، ص 241). راجع عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي. ويؤكد مصطفى عبد الرازق (فيلسوف العرب والمعلم الثاني، القاهرة 1945، ص 21) أن الكندي تعلم اليونانية. ويقول ماسينيون عن الكندي: «إليه يرجع الفضل في تحرير جملة من التراجم العربية لمصنفات يونانية فلسفية (ماسينيون، مجموعة نصوص غير منشورة من تاريخ التصوف في الإسلام، باريس 1929 ـ بالفرنسية).

المعتصم، وهو الذي جاء اسمه في عنوان إحدى رسائل الكندي (رسالة الكندي إلى المعتصم في الفلسفة، الأولى)[1]. إن هذا العنصر الآخر (الإيماني ـ الإيديولوجي) ما كان له أن يبقى دون تأثير في تفكيره، بل كان طبيعياً أن يكون هذا العنصر كابحاً لاتجاهه العلمي ونزعته العقلية كيلا يبتعدا به عن دائرة المؤثرات الإيمانية أو عن مقتضيات موقعه الاجتماعي والإيديولوجي.

إذا نحن أخذنا بالحسبان هذه العوامل مجتمعة، بكل ما تحتويه من تناقض، أدركنا أنه كان من طبائع الأمور أن تخضع شخصية الكندي، في تكونها الفكري، إلى تركيب معقد متناقض من المؤثرات والعوامل التكوينية. هذا من وجه. وعلينا ـ من وجه آخر ـ أن نأخذ بالحسبان أيضاً ما سبق أن قلناه من أن الكندي كان تعبيراً عن ظاهرة اجتماعية، لا تعبيراً عن حالة فردية منعزلة. ولهذا نقول إنه كان من طبائع الأمور كذلك أن تنعكس في فلسفته، بنظامها العام المتكامل، ظاهرة التداخل الطبيعي بين مرحلة علم الكلام المعتزلي، أو الفلسفة ذات الشكل اللاهوتي، وبين مرحلة الفلسفة ذات الوجه المستقل، وأن يعطي هذا الانعكاس معناه التاريخي، وهو تداخل مرحلتين للتطور الاجتماعي نفسه: الأولى، مرحلة ازدهار علاقات الإنتاج الإقطاعية التي كانت فيها سلطة الخلفاء قوية، فكانت إيديولوجيتها اللاهوتية قوية كذلك، والثانية، مرحلة انحدار هذه العلاقات وضعف دولة الخلافة واهتزاز إيديولوجيتها تلك وتصدعها، مع ظهور الكفاح الجماهيري وظهور الإيديولوجيات ذات الأبعاد الطبقية غير الواضحة المعالم في ذلك الحين. هاتان مرحلتان لم يحدث أن انفصلت إحداهما عن الأخرى حينذاك، بل بقيت ظاهرات التداخل قائمة بينهما زمناً طويلاً. لقد كان

---

(1) يقول ظهير الدين البيهقي في «تاريخ الحكماء» (ط. دمشق 1946، ص 41) ان الكندي «قد ارتبطه المعتصم وكان أستاذ ولده ابن المعتصم وله رسائل إلى أحمد بن المعتصم». ويقول ابن نباته المصري (سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ط. بولاق 1278هـ، ص123): «كانت دولة المعتصم تتجمل به ـ أي بالكندي ـ وبمصنفاته».

الكندي، كظاهرة فلسفية، تجسيداً لهذا التداخل بوجهيه: الاجتماعي والفكري. من هنا تلاقت في فلسفته اتجاهات متداخلة بكل تناقضاتها. وكان التعبير الواضح عن ذلك أسلوب «الجمع» أو ما سموه «التوفيق» الذي افتتح به الكندي عهد استقلال الفلسفة العربية (الجمع بين الدين والفلسفة، بين الإيمان والعقل، بين المعرفة المستمدة من الوحي الإلّهي والمعرفة العقلية والنظرية، بين أرسطو وأفلاطون إلخ..).

5 ـ فيلسوف العرب

أهل العصر الذي ظهر فيه الكندي، هم الذين أطلقوا عليه لقب «فيلسوف العرب» أو «فيلسوف الإسلام»[1]. فهو لقب قديم لم يخلعه عليه المؤرخون المتأخرون عن عصره. وفي رأينا أن لهذه التسمية دلالة تاريخية ـ مسلكية، وليس لها أية دلالة عرقية (عنصرية) كما فسرها بعض الباحثين[2]. لأن اللقب ـ كما تدل نصوص المصادر ـ جاء بصيغتين (فيلسوف العرب، فيلسوف الإسلام). فهو من حيث الدلالة التاريخية لا يعني سوى ظهور الكندي، كفيلسوف، في وقت لم يكن قد ظهر فيه بين العرب والمسلمين،

(1) يقول ابن نباته (المصدر السابق) في سياق التعريف بالكندي إنه «.. المسمى في وقته فيلسوف الإسلام». ويقول القاضي صاعد (طبقات الأمم، ص 52) إنه «لم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب». فلنلحظ كلمة «في وقته» عند ابن نباته، وكلمة «لم يكن في الإسلام» عند القاضي صاعد. إنهما يشيران بذلك إلى أن التسمية كانت في عصر ظهور الكندي. وهكذا تشير سائر النصوص.

(2) أنظر، مثلاً، دي بور، (تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 19)، وروم لاندو الذي يقول في معرض الكلام على فلسفة الكندي بأنه «... الشهير بفيلسوف العرب بسبب من نسبه العربي الصريح» (الإسلام والعرب، ص 217). راجع الهامش السابق حيث يطلق ابن نباته على الكندي اسم «فيلسوف الإسلام»، وحيث صاعد يقول «لم يكن في الإسلام» ولم يقل «في العرب». ذلك يدل صراحة أن لقب «فيلسوف العرب» لا دلالة له على لحاظ النسب.. أنظر ماجد فخري، الكندي وسقراط، ص 23.

من له وجه فلسفي صريح المعالم غيره، فلم يكن القصد، إذن، من هذا اللقب للكندي تمييزه من الفلاسفة الإسلاميين الآخرين غير العرب. وأما الدلالة المسلكية لهذا الاسم، فهي تعني أن الكندي، رغم تنوع المعارف لديه، ورغم ممارساته الإبداعية في مختلف العلوم الطبيعية والرياضية والطب، ورغم صلته الفكرية الوطيدة بمتكلمي المعتزلة ـ رغم كل ذلك، غلبت النزعة الفلسفية عنده على سائر النزعات والمؤثرات وسلك المسلك الفلسفي الذي انطبع به تفكيره بوجه عام، بحيث كانت جوانبه الفكرية والعلمية الأخرى تخدم مسلكه الفلسفي وتحدد منهجيته الفلسفية وتشارك في بناء نظامه الفلسفي على الشكل الذي ظهر به تاريخياً وظهرت به الفلسفة العربية في أول تجلياتها خارج إطار علم اللاهوت. ولولا أن الفلسفة هي الطابع الغالب المميز لشخصية الكندي بوضوح تام لدى أهل عصره دون سائر جوانبه العلمية، لما كانوا اختاروا له اسم الفيلسوف بالذات، مع أنه كان يمكن أن يسموه بالفلكي، مثلاً، أو الرياضي، أو الطبيب إلخ.

ويمكن أن نرى هذا المسلك أيضاً في ضوء معالجاته للمشكلات الفكرية في عصره، وفي ضوء مواقفه من هذه المشكلات، كما يتضح ذلك من الأمثلة التالية:

أ ـ **مشكلة المعرفة**: كانت هذه في مقدمة القضايا الموضوعة أمام الفكر العربي ـ الإسلامي منذ ظهور الفكر المعتزلي وتبلوره في «علم الكلام». وكان المعتزلة يعالجون هذه القضية بمنهجية «كلامية» (لاهوتية) تقوم على معارضة مدرسة «أهل الحديث»، من حيث أن هذه المدرسة تحصر معرفة أصول العقائد الإسلامية في مصدر واحد، هو الدليل النصّي، أو السمعي ـ كما كانوا يسمونه ـ (نصوص القرآن والسنة)، وتهمل المصدر الآخر: العقل. كانت القضية عند المعتزلة تدور إذن في هذا النطاق المحدود بحدود معرفة العقائد الإسلامية. وحين حاول المعتزلة توسيع نطاق المعرفة، في بعض مباحثهم، لتشمل معرفة العالم الطبيعي، لم تخرج محاولتهم هذه عن نطاق المنهج اللاهوتي، لأنهم لم يبحثوا العالم الطبيعي إلا من خلال علاقة هذا العالم باللّه. أما الكندي فهو أول مفكر عربي وضع قضية المعرفة في مجال أوسع مما كان من قبل، وفتح أمام الفكر العربي آفاق المعرفة

الفلسفية بمعناها الأشمل، وآفاق المعرفة الطبيعية، النظرية والتجريبية، دون ربطها ـ ضرورة ـ بالعلاقة مع اللّه. وأبرز ما يظهر فيه هذا المنهج الجديد، في مجال المعرفة الفلسفية، تحديده للفلسفة بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»[1]. ففي هذا التحديد لم يبق مفهوم المعرفة، إذن، محصوراً في معرفة اللّه، ولا في معرفة علاقة «الأشياء» باللّه. بل أصبح يشمل معرفة الأشياء كلها بذاتها، وأصبح مفهوم الفيلسوف يشمل من يطلب «حقائق الأشياء» من حيث هي حقائق عامة للوجود. أما وضع الكندي في تعريفه الفلسفة، قيد «بقدر طاقة الإنسان» فهو ينسجم مع نظريته الكاملة في قضية المعرفة. ونظريته هذه تبدأ بتقسيمه المعرفة حسب موضوعها إلى: معرفة حسية، حين يكون موضوعها العالم المحسوس (العالم المادي)، ومعرفة عقلية[2]، حين يكون موضوعها من الأمور التي لا تدرك بالحس، ولا يمكن الوصول إليها إلا بالطرق الاستدلالية وبالعقل كموضوعات العلم الرياضي والكليات، ومعرفة إلّهية حين يكون موضوعها اللّه والشريعة. وهذه يسميها الكندي «علم الربوبية»[3].

---

(1) الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، نشره أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1948، ص 77.

(2) «العلم العقلي» عند الكندي، تابع «للوجود العقلي» للإنسان. فهو يقسم الوجود الإنساني إلى: وجود حسي، ووجود عقلي. وعنده أن الوجود العقلي هو الوجود الحقيقي. أما الحسي «فهو غير ثابت، لزوال ما يباشر، وسيلانه وتبدله». ويتصل الوجود العقلي ـ في مذهب الكندي ـ بالأشياء الكلية. وهو يعني بالكلي: الأجناس والأنواع (المصدر السابق، ص 84 ـ 85). ولا يخفى التأثير الأفلاطوني في تمييز الكندي للوجود العقلي بكونه «الحقيقي» من الوجود الحسي بكونه «غيرالثابت».

(3) يرى مصطفى عبد الرازق في تقسيم الكندي للمعرفة على هذا النحو أنه من أهم الدلالات على قيمة الكندي الفلسفية، وأنه «مظهر عبقريته ومناط الخلود لاسمه في ثنايا التاريخ»، وذلك ـ كما يقول عبد الرازق ـ لأن الكندي «أول من قسم الفلسفة ثلاثة علوم: علم الربوبية، والعلم الرياضي، والعلم الطبيعي (...) فكان هذا المنحى في فهم معنى الفلسفة وتقسيمها باعتبار الموضوع، توجيهاً للفلسفة الإسلامية منذ نشأتها» (م. عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، القاهرة 1945، ص 45 ـ 46). أنظر: رسالة الكندي في العقل، ورسالته في ماهية النوم والرؤيا، في «رسائل الكندي الفلسفية» نشرة أبي ريدة، القاهرة 1950، الجزء الأول.

هذا التقسيم للمعرفة حسب موضوعاتها كان أساساً عنده لتقسيمها أيضاً، حسب مصدرها، إلى نوعين: العلم الإلّهي، والعلم الإنساني. **الأول هو العلم الصادر عن اللّه، ويصل إلينا بطريق الأنبياء والرسل الذين جاءوا** «بالإقرار بربوبية اللّه وحده»[1]. **وهذا العلم يوصلنا ـ في رأي الكندي ـ إلى حقائق تعجز «طاقة» الإنسان عن الوصول إليها بذاتها. والثاني، هو** العلم الذي يستطيع الإنسان الوصول إليه بنفسه «بقدر طاقته». وهو يشمل علم المحسوسات وعلم الأمور العقلية. غير أن اعتراف الكندي بالمصدر **الإلّهي لمعرفة «عالم الربوبية»، وركونه إلى طريق «النبوة»[2] لتحصيل هذه المعرفة، لا يعني منعه الفلسفة أن تكون طريقاً لمعرفة «أشياء» ذلك العالم** الذي يسميه «عالم الربوبية»، أي لا يعني أنه يحصر معرفة اللّه في «العلم الإلّهي» وحده. بل هو يضع هذا التقسيم (العلم الإلّهي، والعلم الإنساني) لغرض آخر، هو التفريق بين طريق الدين إلى معرفة اللّه، وطريق الفلسفة إلى هذه المعرفة. فالدين يصل إليها بطريق الأنبياء، والفلسفة بطريق معرفة العلة (علة وجود العالم)، أي بطريق فلسفي محض. و«علم العلة» هو ما يسميه بـ «الفلسفة الأولى» وفقاً للتسمية الأرسطية، وهي عنده «أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة»[3]، لأنها «علم الحق الأول الذي هو علة كل حق»[4] و«لأن علم العلة أشرف من علم المعلول»[5].

إن «علم الأشياء بحقائقها» ـ كما هو حد الفلسفة عند الكندي ـ علم يتناول، إذن «أشياء» الطبيعة و«أشياء» ما وراء الطبيعة و«أشياء» عالم الربوبية، ويطلب «حقائق» هذه جميعاً. ولكن طلبه لحقائق «عالم الربوبية» يقوم على أساس فلسفي، لا على أساس كلامي. ويبدأ الأساس الفلسفي

---

(1) «كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى»، طبعة الأهواني، ص 82.
(2) يذكر ابن أبي أصيبعة (طبقات الأطباء، ج 1، ص 212)، رسالة للكندي في تثبيت الرسل، وكذلك ابن النديم (ص 259). ويذكر له القفطي (أخبار الحكماء، ص 241) كتاباً «في إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق».
(3) «كتاب الكندي إلى المعتصم..» (الأهواني)، ص 78.
(4) المصدر السابق.
(5) المصدر نفسه. وهذا النص للكندي مأخوذ عن أرسطو (993ب ـ 20).

عند الكندي، في هذه المسألة، حين يأخذ بتأسيس «نظرية العلة»، أي حين يظهر عنده ذلك النظام الصارم المترابط الحلقات من العلل والمعلولات في جدلية هابطة من الأعلى إلى الأدنى، أي من «العلة الأولى»[1] إلى سلسلة من الكائنات العلوية والكائنات المادية يؤثر السابق منها في اللاحق دون العكس مطلقاً. فالسابق علة واللاحق معلول. والعلة أرقى من المعلول في مراتب الوجود. وما هو أرقى يؤثر في ما هو أدنى منه ولا يتأثر به. فكل حلقة في سلسلة هذا النظام، إذن، فاعلة من حيث هي علة لما بعدها، ومنفعلة من حيث هي معلولة لما قبلها سوى العلة الأولى. فهذه وحدها فاعلة غير منفعلة، كما هو شأن «المحرك» الأول، غير المتحرك، في نظام الفلسفة الأرسطية.

إذن، هنا، في مسألة المعرفة، بوضعها المعقد عند الكندي، نلحظ:

أولاً، تعامل الكندي بالمفاهيم الفلسفية كما كانت هذه المفاهيم في عصره[2]. ثانياً، إن طرق معرفة اللّه وأشكال المعادلات المستخدمة في ذلك، تخرج ـ عبر الكندي أول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي العربي ـ عن إطار الصيغ الدينية إلى إطار الصيغ الفلسفية، منظوراً إليها بمنظار الوعي

---

(1) «العلة الأولى» في المصطلح الكندي الفلسفي، تعني: (اللّه). (راجع رسالة الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة، في «رسائل الكندي الفلسفية»، تحقيق ونشر محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1950، ج 1، ص 219)، وهذا الاصطلاح يوحي بعلاقته مع «السبب الأول» في فلسفة أرسطو. على أن الكندي يستخدم مصطلحات فلسفية أخرى تعبيراً عن (اللّه). أمثال «الحق الأول» و«الفاعل الحق الأول التام» و«المطلق» و«الأزلي». (راجع رسالة الكندي في الفلسفة الأولى، ورسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام، ضمن المصدر السابق). أما التعبير بـ «الفاعل الحق الأول التام». فهو يوحي بتأثيرات نظرية الفيض (الأفلاطونية المحدثة)، إذ يشير إلى تعدد الوسائط في عملية الخلق مع اعتبار الكندي لكل من الوسائط فاعلاً مجازاً، ثانوياً، ناقصاً. وليس سوى (اللّه) فاعلاً حقاً، أول، تاماً.

(2) يتمثل ذلك في بحثه موضوع «اللّه» عبر المفاهيم التي أقام عليها نظريته الكاملة عن العقل والحدود حتى يصل إلى مفهوم «العلة الأولى» وعلمها الذي سماه «الفلسفة الأولى» وفقاً للمنهج الأرسطي (راجع مستهل «رسالة الكندي في الفلسفة الأولى»، المصدر السابق).

الفلسفي كما كان مستوى هذا الوعي في الفكر العربي حينذاك. **ثالثاً**، إن عقل الإنسان لا تحده ـ عند الكندي ـ حدود معينة في سبيل كسب المعرفة. **رابعاً**، إنه رغم كل ذلك لا تزال القاعدة التي ينطلق منها الكندي مرتبطة ـ على نحو ما ـ بأوتاد من اللاهوتية السائدة.

ب ـ مسألة الموقف من فلسفة «الأوائل»: هذه المسألة تأتي، من حيث الأهمية في عصر الكندي، في المرتبة الثانية بعد مسألة المعرفة. فقد كان للتراث الفلسفي العالمي القديم تأثيراته العميقة في الفكر العربي. وكان الموقف من هذا التراث، أيام الكندي، يضع مشكلات جدية على صعيد الصراع الاجتماعي ـ الإيديولوجي المتعاظم يومذاك. لقد عاصر الكندي مشكلة «خلق القرآن» المرتبطة بالفكر المعتزلي. بل يبدو أنه كان أكثر من معاصر لهذه المشكلة، بمعنى أنه كان على صلة بالمشكلة من الداخل: بموقفه النظري أولاً، إذ شارك في بعض المباحث الكلامية المعتزلية. وبموقفه العملي ثانياً، إذ نال نصيبه من كلتا حالتي المعتزلة النقيضتين: حالة «النعمة» في خلافة المأمون والمعتصم والواثق (813 ـ 847)، وحالة «المحنة» منذ عهد المتوكل (847). نقصد أن الكندي عاش في قلب المشكلة التي أثارت العصر كله في المجتمع العربي، ووضعت الموقف من «فلسفة الأوائل» والفلاسفة الأوائل موضع الامتحان لمواقف الناس الإيديولوجية ذاتها، يحيط بذلك نطاق من الإرهاب بمختلف أشكاله، وراء ستار الدفاع عن عقائد الإسلام، بحجة أن الفلسفة بالذات كانت مصدر المشكلة القائمة حينذاك، ومصدر «الهرطقة» التي تغذي المشكلة.

هنا تجلى الموقف الفلسفي الأصيل عند الكندي، وهو الموقف المعبر في الوقت نفسه عن منهج فلسفي سليم. تجلى ذلك في نظرتين له: نظرة إلى التراث الفلسفي الذي فهمه الكندي بأنه نتاج عالمي مشترك أسهمت في صنعه، في مئات العصور، آلاف العقول من مختلف القوميات والشعوب.. ونظرة أخرى إلى فئة رجال الدين الذين يضعون أنفسهم في موضع الممثلين للإيديولوجية المسيطرة، باسم الدين. أما نظرته الأولى فقد عبر عنها بطريقة نجد لها أساساً علمياً، لأنها تقوم ـ أولاً ـ على رؤية واقعية لمفهوم التراث

البشري الفكري، ولأنها ـ ثانياً ـ بريئة من التعصب العرقي والتعصب الديني. لقد كان أمراً رائعاً أن يفطن مفكر في العصر الوسيط إلى هذا المفهوم العلمي للتراث الفكري على النحو الذي شرحه الكندي في النص الممتع التالي:

«... فإنهم (يقصد الفلاسفة الأولين) لو لم يكونوا، لم يجتمع لنا، مع شدة البحث في مددنا كلها، هذه الأوائل الحقية[1] التي بها خرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية. **كان ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة، عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك. وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد، وإن اتسعت مدته، واشتد بحثه، ولطف نظره، وآثر الدأب، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة**»[2]. وهنا يؤكد موقفه الفلسفي ومنهجيته مستشهداً بأرسطو، فيقول: «.. فأما أرسطوطاليس مبرز اليونانيين في الفلسفة، فقال: ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق، إذ كانوا سبب كونهم (أي سبب وجودهم) فضلاً عن أنهم سبب لهم، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق[3]. فما أحسن ما قاله (أي أرسطو) في ذلك»[4].

ثم تبرز نزعته الفلسفية ومنهجيته في وقت معاً، بصورة أقوى وأجلى، حين يعرب عن انفتاح فكره على مختلف مصادر المعرفة بإطلاق: «... وينبغي لنا أن لا نستحيي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة (لنا). فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق. وليس (ينبغي) بخس الحق، ولا تصغير بقائله ولا

---

(1) يقصد بها المبادىء المعرفية الحقيقية التي أصبحت لدينا بمثابة مبادىء أولية بدهية. و«الأواخر» يقصد بها المعارف الأخيرة التي يحصلون عليها في عصره.
(2) رسالة الكندي في الفلسفة الأولى، في المصدر السابق، ج 1، ص 101.
(3) (أرسطو 993ب ـ 10 ـ 15).
(4) رسالة الكندي في الفلسفة الأولى، المصدر السابق.

بالآتي به، ولا أحد بخس بالحق، بل كل يشرِّفه الحق»[1].

وأما نظرته إلى رجال الدين، فإنها تضفي على موقفه السابق حيال الفلسفة وتراثها العالمي طابعاً صارماً يضعه موضع «المتحزب» للفلسفة دون هوادة ودون مواربة. فهو يرى رجال الدين هؤلاء يتحاملون على الفلسفة ويقذفون أنصارها والمشتغلين بها بتهمة «الكفر» و«الزندقة»، فيكشف القناع عن وجوههم بتحديد المنطلق الحقيقي الذي يكمن وراء موقفهم ذاك، بحيث نراهم يعادون الفلسفة «.. **ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها (لأنفسهم) من غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له. فمن تجر بالدين لم يكن له دين. ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها**[2] **وسماها كفراً، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع، والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار، والاحتراس منه»**[3].

في الكلمات الأخيرة من هذا النص يحاول الكندي أن ينتزع من أيدي رجال الدين، المعادين للفلسفة، سلاح الدين نفسه ليشهره عليهم، ثم يصعِّد المحاولة ـ بعد ـ حتى ينتزعه من أيديهم بالفعل دفاعاً عن الفلسفة، فإذا هو

---

(1) المصدر السابق، ص 102 ـ 103. وفي النص هذا نفسه يقول الكندي أيضاً: «فحسن بنا (...) أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا، من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً، على أقصر سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبل وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، وبقدر طاقتنا» (المصدر نفسه). لقد لفتت العبارة الأخيرة انتباه ريتشارد فالتزر، أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة أوكسفورد، فعلق عليها في مقالته عن الفلسفة الإسلامية (دائرة المعارف البريطانية، الطبعة الصادرة في الخمسينات) قائلاً: «... وهذا يعني أن الكندي لا يعبر فقط عن الفكر اليوناني باللغة العربية، وإنما يدعي لنفسه شيئاً من الأصالة الفكرية» (الترجمة العربية بقلم محمد توفيق حسين، دار العلم للملايين، بيروت 1958، ص 38).

(2) يقصد الكندي: «علم الفلسفة» بناء على تعريفه السابق للفلسفة من أنها «علم الأشياء بحقائقها».

(3) المصدر السابق، ص 104.

يتخذ موقف الفقيه المتشرع، فيرتب معادلة منطقية بمقدمات دينية لكي ينتج نتيجة توجب على المسلمين المتدينين طلب الفلسفة بحكم الشرع الإسلامي نفسه.

صحيح أنه، هنا، يتخذ كل مادة هجومه على أعداء الفلسفة من المسلمات الدينية التي ربما تؤدي إلى مناقضة مع الفلسفة، ولكن الذي يعنينا من هذا الموقف الآن هو طابع الصرامة الذي يتسم به، إخلاصاً للفلسفة ودفاعاً عنها و«تحزباً» غاضباً لها. إن موقفاً كهذا، في الوقت الذي كانت تبدأ الفلسفة فيه عهد انعتاقها من التبعية اللاهوتية إذ لا تزال الأرض طريئة هشة تحت قدميها، وفي الوقت الذي كان يأخذ فيه الصراع الإيديولوجي شكل العداء للفلسفة بحجة الدفاع عن الدين ـ نقول: إن موقفاً كهذا الذي اتخذه الكندي في ذلك الوقت بعينه، كان موقفاً فلسفياً من حيث كونه أعان الفلسفة، وقتئذ، على أن تثبت قدميها في أرضها الجديدة حيث تستقل بنفسها وبمنهجيتها أول مرة. ولقد أدى الكندي مهمته التاريخية هذه ـ كما نلحظ ـ بحماسة مفعمة بحرارة الإخلاص.

ج ـ مشكلة العلاقة بين الشريعة والفلسفة هذه كانت إحدى مشكلات العصر، في تلك المرحلة التاريخية. وكانت هي الشكل الجديد، وقتئذ، لمشكلة العلاقة بين الإيمان والعقل. ولعل قضية الصراع بين الإيمان والعقل بشكلها الجديد هذا، (أي شكل الصراع بين الدين والفلسفة)، كانت انعكاساً يكاد يكون مباشراً لقضية الصراع الإيديولوجي المحتدم احتداماً عالياً، نسبياً، في تلك المرحلة. من هنا كان تحديد الموقف الحاسم في مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة، لا ينفصل عن تحديد الموقع الحاسم في جبهة الصراع الإيديولوجي. ولقد عانى الكندي المشكلة من جانبيها: فهو لم يكن يملك القدرة على تحديد موقفه، بصورة حاسمة، تجاه الدين أو الفلسفة، لأنه لم يكن يستطيع، فعلاً، تحديد موقعه في جبهة الصراع الإيديولوجي، بصورة حاسمة. نقول: عانى هذه المشكلة، لأنه بالفعل مارس المعاناة ممارسة عقلية جاهدة، ونعتقد أنه لا بد مارسها كذلك وجدانياً. فقد رأينا الكندي كيف يتصدى للدفاع عن الفلسفة، ضد أعدائها

الإيديولوجيين، بقوة وحرارة تكمن وراءهما تلك النزعة الفلسفية وتلك المنهجية الفلسفية اللتان تكونتا لديه من جملة مؤثرات معرفية وتجريبية (مشاركته الواسعة بعلوم الفلسفة والطبيعة والرياضيات والطب). ولكن رأينا ـ مع ذلك ـ ارتباطه الوجداني بالمسلمات الإيمانية، وارتباطه الاجتماعي بالإيديولوجية اللاهوتية. ثم رأينا كذلك كيف أن طبيعة المرحلة التي ظهر فيها الكندي، على صعيد الفلسفة كانت طبيعة ازدوجت فيها وتداخلت عوامل استقلال الفكر الفلسفي مع عوامل ارتباطه بالفكر المعتزلي، بقدر ما ازدوجت فيها وتداخلت ظروف قوة إيديولوجية الخلافة مع ظروف اهتزازها وتصدعها، وكيف كان الكندي هو التجلي المادي الملموس لهذه الازدواجية ولهذا التداخل التاريخيين. إن هذه الظاهرات كلها، مجتمعة، وضعت الكندي في وضع لم يوفر له القدرة على حل مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة حلاً حاسماً. فبقيت العلاقة بينهما، في مجمل منظومته الفكرية، علاقة ازدواج وتداخل، ولكن ضمن إطار منهجية فلسفية تعتمد مقولات الفلسفة ومفاهيمها بوجه عام، كما وصلت هذه المقولات والمفاهيم إلى الكندي من تراث الفلسفة اليونانية.

د ـ **ثنائية الحقيقة**: إن علاقة الازدواج والتداخل هذه في ما بين الدين والفلسفة، كما نراها في نظامه الفكري، كانت سبباً لنشوء أول شكل لثنائية الحقيقة في الفكر العربي ـ الإسلامي. من هذه النقطة بالذات انتقل هذا الفكر من الالتزام بالحقيقة الوحيدة (الحقيقة الدينية)، إلى التحرك بين حقيقتين اثنتين للوجود: الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية. وربما أمكننا القول هنا إن هذا الانتقال هو الحركة التاريخية الفارقة ـ واقعياً ـ بين المرحلتين: مرحلة علم الكلام المعتزلي، ومرحلة الفكر الفلسفي المستقل. بل لعله يصح القول هنا أيضاً أنه عند هذه النقطة ذاتها يفترق خطان للفكر العربي: خط علم الكلام السني الرسمي، وخط الفلسفة التي يبتدىء تاريخها من هنا باسم «الفلسفة العربية» أو «الفلسفة الإسلامية». ويمضي الخطان في رحلة الفكر العربي منذئذ، متوازيين متحاذيين أول الأمر، ثم متباعدين شيئاً فشيئاً، ولا يلتقيان ـ بعد ـ أبداً.

إن ثنائية الحقيقة، في شكلها الأول الذي ظهر في فلسفة الكندي[1]، قد افترضت أن كلتا الحقيقتين: الدينية والفلسفية، حق. أي أن طبيعة الموقف الازدواجي التداخلي الذي تعرض له الكندي وعاناه معاناة عقلية شاقة، قد فرض عليه ـ إذن ـ أن تكون العلاقة بين الحقيقتين علاقة انسجام أو تطابق، لا علاقة تعارض أو تناقض. وهذه النتيجة المنطقية للموقف الازدواجي التداخلي، المبرر تاريخياً، هي التي أوقعت مؤرخي الفلسفة العربية والباحثين فيها بذلك الخطأ الشهير إذ دعوها بالفلسفة «التوفيقية»، وانطلقوا من ذلك فألصقوا بها، جملة واحدة في كل تاريخها، طابع «التوفيق بين الدين والفلسفة». . في حين أن المسألة، منذ بدايتها، لم تكن «عملية» توفيق مقصودة، وإنما هي ـ في جوهرها ـ حصيلة وضع تاريخي موضوعي تماماً يقتصر أثره على فلسفة الكندي، ولا يتجاوزها إلى الخط الفلسفي العام الذي انتهجه الفلاسفة العرب الإسلاميون بعد الكندي كما سنوضح ذلك في ما بعد.

إننا إذا ختمنا على الفلسفة العربية، بجملتها، هذا الختم الثابت النهائي المطلق، فقد صنفناها منذ البداية فلسفة مثالية مطلقة لا مكان فيها لأي موقف مادي ولا لأية نزعة مادية، مع أن المواقف والنزعات المادية تخترق نظامها ككل من جوانب مختلفة، وتخترق منظومة كل واحد، على انفراد، من ممثليها في أكثر من جهة وموقع. ونحن سنحاول أن نتلمس هذه المواقف والنزعات حيثما يمكن تلمسها.

6 ـ العلاقات الداخلية لفلسفة الكندي

. . وبعد هذا، نواجه الآن منطقة صعبة من البحث. نحن لا نزال نحتاج إلى عملية «مسح» تقريبي «لحدود» كل من الأرض «الخاصة» لفلسفة الكندي من جهة، والأرض المشتركة بينها وبين «كلام» المعتزلة من جهة ثانية، والأرض المشتركة بينها وبين «فلسفة الأوائل» ـ والفلسفة اليونانية بخاصة ـ

---

(1) راجع ما ورد في فقرة (أ) عن مشكلة المعرفة (ص 18).

من جهة ثالثة. هذه منطقة ـ كما قلنا ـ صعبة جداً. لأن طبيعة الموقف الازدواجي التداخلي، الذي تحدثنا عنه كثيراً في ما سبق، وضع فلسفة الكندي ضمن «خارطة» معقدة تلتبس الحدود داخلها وتتشابك كثيراً.

لكن لماذا نحن مضطرون لركوب هذه المغامرة؟ هناك سبب واحد يدعونا إلى ذلك. وهو لا يعني الكندي بخصوصه، بقدر ما يعني الفلسفة العربية ككل. هذا السبب هو أننا نحاول رؤية الفلسفة العربية كيف انطلقت في مدارها الجديد، مع الكندي، وفق دياليكتيك علاقاتها الداخلية، أو وفق القانون الداخلي لحركة تطورها وصيرورتها. أي أن محاولتنا تستهدف رؤية هذه الحركة في «تاريخيتها» الخاصة بارتباطها ـ طبعاً ـ مع تاريخية حركة الفكر الفلسفي العام حتى عصر الكندي. وهذه الرؤية غير ممكنة دون اللجوء إلى عملية «المسح» تلك.

في البدء يجب أن نشير إلى أن استيعاب فكر الكندي، بنظامه المتكامل، أمر ليس عسيراً وحسب، بل هو متعذر كذلك. لأن أفكاره وآراءه ونظرياته في مختلف القضايا الفلسفية المطروحة في عصره، موزعة بين مصادر كثيرة جداً، بعضها ـ بل معظمها ـ يتعذر الوصول إليه، لأنه مفقود لم يكتشف أحد وصوله إلى عصرنا حتى الآن. وبعضها الآخر بقيت منه ترجماته اللاتينية وفقدت أصوله العربية. أي ليس لدينا مرجع لتحقيق هذه الترجمات وللوثوق بكونها تؤدي مقاصد النصوص الأصلية أداء دقيقاً كما أرادها المؤلف بلغته وأسلوبه. أما المراجع، كما نقرؤها عند المؤرخين والباحثين، وعند أصحاب الدراسات الاستشراقية بالأخص، فإن الصفة السائدة فيها هي الاضطراب، والتناقض أحياناً. هذا الواقع يضطرنا إلى اعتماد مصدرين أساسيين لاستيعاب فكر الكندي بصورة تقريبية غير وافية.

وهما: **أولاً**، الرسائل التي اكتشفت من مؤلفات الكندي ونشرت محققة تحقيقاً علمياً، وهي تبلغ نحو واحدة وأربعين رسالة[1]. وثانياً، عناوين

---

(1) نخص بالذكر الرسائل الخمس والعشرين التي حققها وقدم لها ونشرها محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1950 ـ 1953. ومنها رسالة الكندي في الفلسفة الأولى

الكتب التي وردت فهارسها كاملة في المؤلفات التاريخية المعتمدة كمصادر لحركة النشاط الفكري العربي في العصر الوسيط[1]. صحيح أننا لا نعرف محتويات هذه الكتب بتفاصيلها، ولا نعرف كيف عالج الكندي الموضوعات والقضايا التي اشتملت عليها وأشارت إليها الأسماء والعناوين التي اطلعنا عليها، ولكن النظر في الفهارس الكاملة لمؤلفات الكندي عند المؤرخين وفي صياغات أسمائها وعناوينها، يرشدنا إلى بعض الاستنتاجات الواقعية التي يمكن أن تضيف بعض الخطوط الواضحة إلى الصورة التي تقدمها لنا عن فلسفة الكندي مجموعة مؤلفاته التي بين أيدينا.

ماذا يمكن أن نستنتج، مثلاً، حين نجد في تلك الفهارس كتباً أو رسائل تحمل أمثال هذه الأسماء:

- «كتاب في أن أفعال الباري (الخالق) كلها عدل»[2].
- «كتاب رسالته في الاستطاعة وزمان كونها»[3].
- «كتاب رسالته في التوحيد بتفسيرات»[4].
- «كتاب رسالته في افتراق الملل في التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد

= التي حققها ونشرها قبل ذلك منفردة د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة 1948. وقد أحصى الأب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي أكثر من 500 اختلاف بين النصين: النص الذي نشره أبو ريدة، والنص الذي نشره الأهواني (التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب، ص 67) مستدلاً على صعوبة قراءة المخطوط المحقق.

(1) هذه المؤلفات هي: «الفهرست لابن النديم (ـ285هـ/ 978م)، و«أخبار الحكماء» لأبي الحسن علي بن يوسف جمال الدين القفطي (ـ646هـ| 1248م) و«طبقات الأطباء» لموفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم المعروف بابن أبي أصيبعة (ـ668هـ/ 1270م)، و«طبقات الأمم» للقاضي صاعد الأندلسي (ـ462هـ/ 1070م). راجع الأب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي: «التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب»، بغداد 1962، ص 81 ـ 90، 91 ـ 111، 115 ـ 118.

(2) ورد اسمه هكذا عند القفطي، وورد عند ابن أبي أصيبعة بإضافة «لا جور فيها». وعند ابن النديم ورد اسمه هكذا: «كتاب في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها».

(3) ورد اسمه هكذا عند كل من ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة.

(4) جاء اسم الكتاب بهذه الصيغة عند ابن النديم وابن أبي أصيبعة. أما عند القفطي فجاء هكذا: «كتاب في التوحيدات».

وكل قد خالف صاحبه»[1].

ـ «كتاب التوحيد المعروف بفم الذهب»[2].

ـ «كتاب رسالته في بطلان قول من زعم أن جزءاً لا يتجزأ»[3].

ـ «كتاب في إثبات النبوة»[4].

ـ «رسالة في الإكفار والتضليل»[5].

ـ «مسألة في أن ما بالإنسان إليه حاجة مباح له في العقل قبل أن يحظر»[6].

إن هذه الكتب كلها تعالج ـ كما نرى ـ موضوعات كلامية خالصة، ولا سيما موضوعا العدل والتوحيد، وهما أهم أصلين من أصول المعتزلة الخمسة. فهل يستطيع الباحث، حين يحاول النظر بشمول إلى جوانب فكر الكندي كلها، أن يتجاهل هذا الجانب الكلامي البارز في موضوعات هذه الكتب وفي طريقة تسميتها التي تتضمن آراء المؤلف وتحدد مواقفه بوضوح؟

إن الاستنتاج البدهي من النظر الجدي في هذا النوع من اهتمامات الكندي الفكرية، هو أنه إذا كان قد أخرج الفلسفة من سيطرة «علم الكلام» بالفعل، فهو لم يخرجها إلا وهي مثقلة برواسب من مقولات الفكر اللاهوتي، رغم التأثيرات القوية الجارفة لعلوم الفلسفة والطبيعة والرياضيات والفلك والطب في توجيه المنحى العام لتفكيره. نحن لا نعرف الترتيب الزمني لصدور مؤلفاته «الكلامية» بالنسبة لترتيب صدور مؤلفاته في سائر

---

(1) اتفق ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة على هذه الصيغة لاسم الكتاب.

(2) ذكره القاضي صاعد في «طبقات الأمم»، ط. بيروت، ص 2. وقال إن الكندي «ذهب به (أي بهذا الكتاب) إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان، ونصر هذا المذهب بحجج صحيحة بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية».

(3) هكذا عند ابن النديم وابن أبي أصيبعة، أما القفطي فقد ذكره باسم «الجزء الذي لا يتجزأ».

(4) راجع هامش رقم 2، ص 20 من هذا الجزء الثاني.

(5) ورد اسمه عند ابن أبي أصيبعة. والمقصود بهذا الاسم هو الكلام على من يحكمون على الآخرين بالكفر والضلال. وهذه مسألة كلامية.

(6) لم يذكره سوى ابن أبي أصيبعة. والمسألة التي يعالجها مسألة كلامية أيضاً.

العلوم. ولكن معرفتنا لهذا الترتيب الزمني ـ إذا حصلت فعلاً ـ لا تغير شيئاً من نظرتنا تلك. لأن المسألة ليست في أن هذه المؤلفات صدرت عنه في هذه المرحلة أم تلك من مراحله الفكرية، بل جوهر المسألة هو أن مقولات الفكر المعتزلي، ذات الطبيعة اللاهوتية ظلت تمارس تأثيرها غير المباشر في تحديد الكثير من مواقفه الفلسفية، مدة حياته الفكرية كلها. فنحن نلحظ أن الكندي كلما وصل بوعيه النظري الفلسفي إلى تلك المنطقة «المحرمة» التي تحكمها المقولات اللاهوتية، وقف هناك منبهراً، وعجز أن يتخطى «المنطقة» هذه ليتحرر من تأثير تلك المقولات.

وهنا تبرز مفارقة ذات محتوى دياليكتيكي جدير بالاهتمام: إن استمرار تلك المقولات مؤثرة في تحديد بعض مواقفه الفلسفية، كان عاملاً سلبياً أوجد عدة ثغرات في بنائه الفلسفي (منها ما رأيناه سابقاً من ازدواجيته في مسألة المعرفة، ومن عجزه عن الوصول إلى الحل الفلسفي الحاسم لمشكلة العلاقة بين الإيمان والعقل أو بين الدين والفلسفة). ولكن ذلك كان عاملاً إيجابياً من جهة ثانية. فالكندي ـ بدافع من احتفاظه ببعض المسلمات اللاهوتية ـ كان مضطراً لاتخاذ مواقف فلسفية خالف ببعضها أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية المحدثة[1]. . فإذا أضفنا إلى ذلك مخالفته لعلم الكلام المعتزلي ـ كمنهج فكري أو كطريقة لاهوتية في التفكير ـ كان حاصل هذا كله أن الكندي شق لنفسه، وللفلسفة العربية معه، طريقاً ذات خط مستقل بوجه عام.

لقد أفاد الكندي من أرسطو ومن أفلاطون ومن سقراط كما وصلت إليه تعاليمهم في تراث الأفلاطونية المحدثة وفي شرح الإسكندر الأفروديسي لكتب أرسطو. وأفاد من خلاصة الفلسفات والمذاهب والثقافات الروافد التي كانت قد أصبحت، في عهده، جزءاً أصيلاً من النسائج والخلايا الحية

---

(1) نذكر ـ على سبيل المثال الآن ـ تلك المسلمة، أو المقولة الأساسية: «خلق الكون من عدم». فقد احتفظ الكندي بهذه المقولة مخالفاً مؤدى نظرية الهيولى الأزلية لأرسطو، ومؤدى نظرية الفيض للأفلاطونية المحدثة، ومخالفاً أيضاً مؤدى نظرية «المثل» لأفلاطون، كما سنوضح ذلك في ما بعد.

للثقافة العربية. وأفاد من كل التراث النامي المتطور للفكر المعتزلي الذي انطلق منه الكندي بالأساس، والذي هو ـ بدوره ـ النتاج الطازج الساخن لتلك العملية التاريخية الضخمة: عملية التفاعل الاجتماعي ـ الثقافي الحيوي بين تراثات روحية متنوعة لشعوب وقوميات عدة ـ نقول: لقد أفاد الكندي من كل ذلك، بل نقول إنه العصارة الأولى لكل ذلك دون أدنى شك. ولكنها عصارة لا تنتسب إلى واحد بعينه من هذه العناصر التراثية التي أنتجتها، وإنما تنتسب ـ بجملتها ـ مباشرة، إلى الكندي نفسه. وهي تنتسب ـ بأبعادها الواقعية والإيديولوجية ـ إلى جملة الظروف التاريخية لمجتمع الكندي وعصره ضمن العلاقات الاجتماعية التي سادت ذلك المجتمع وذلك العصر.

بهذا المعنى يصح القول إن المنظومة الكاملة لأفكار الكندي ومواقفه الفلسفية ـ ومعها أفكاره ومواقفه الفكرية اللاهوتية ـ هي منظومة الكندي ذاته، أي أن لها وجهها المستقل، الذي هو وجه الكندي: الشخص، والظاهرة معاً، أي وجه الفلسفة العربية كما ظهرت أول مرة في مرحلتها الجديدة، خلال القرن الثالث الهجري، حاملة اسم أبي يوسف يعقوب الكندي، «فيلسوف العرب الأول».

7 ـ العالم: مبدأً، ومصيراً

قضية العالم، من حيث مبدؤه ومصيره، هي القضية الأولى للفلسفة على الاطلاق، في العصر القديم والعصر الوسيط، أي حين كانت مهمة الفلسفة تنحصر في «تفسير» العالم. من هنا سمى أرسطو القسم الخاص بهذه القضية من فلسفته باسم «الفلسفة الأولى»[1]، ثم عرف اسمها هكذا، بعده، في

---

(1) يرجع ذلك عند أرسطو إلى فكرته المعروفة القائلة بأن الحكمة هي أعلى درجات المعرفة. والحكمة هي، عنده، البحث عن علل الأشياء ومبادئها الأولى (أرسطو، ما بعد الطبيعة، 1، 981ب 27). وإنما كانت الحكمة بهذه المنزلة عند أرسطو، لأنها توصل إلى معرفة أسمى المبادىء، أي المبادىء الإلّهية، فهي ـ إذن ـ المعرفة التي تليق باللّه فوق سائر الكائنات (أرسطو: 983 أ 9).

أدبيات الفلسفة وتاريخها. وقد جرى «فيلسوف العرب» (الكندي) على هذا التقليد، فجاءت رسالته المكرسة لبحث قضية العالم هذه، بعنوان «رسالة الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى»[1]. وهناك رسائل أخرى له يتكامل فيها مفهومه عن العالم[2]. إننا، لكي نضع أيدينا على المفتاح الأول لفلسفة الكندي، علينا أن نبدأ من هنا. هذه هذه القضية بعينها. لأن موقفه في هذه القضية سيحدد مواقفه إزاء الكثير من مشكلات الفلسفة في ذلك الوقت، ولا سيما المشكلات المطروحة منها أمام المجتمع العربي ـ الإسلامي حينذاك.

نقطة البدء في هذه القضية: أن نعرف كيف يجيب الكندي عن السؤال الكبير الذي شغل الفلسفة القديمة والوسيطة: هل عالمنا المادي قديم (أزلي) أم حادث، أو هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ وإذا كان مخلوقاً: فهل خلق من وجود أم عدم (من شيء أم لا شيء)؟

أ ـ مقارنة مع أرسطو

.. هنا يتميز موقف الكندي من موقف أرسطو تميزاً حاسماً. فالكندي يضع المسألة في مكان المركز من فلسفته: ينطلق منها ويدور حولها ويرجع إليها دائماً تقريباً، لكي يطمئن أنه قدم البراهين الفلسفية المقنعة على حدوث العالم من لا شيء.

صحيح أن الكندي يستخدم هنا الكثير من مقولات أرسطو ومصطلحاته، ولكنه يستخدمها في سبيل يفترق عن سبيل أرسطو، ويؤدي إلى نتيجة تعارض النتيجة التي ينتهي إليها أرسطو. وفي الوقت نفسه، يضع الكندي مصطلحاته الخاصة المستقلة بمضمونها ودلالتها، ويستخرج المفاهيم المؤكدة

(1 و2) أنظر «رسائل الكندي الفلسفية»، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة وتقديمه ونشره، القاهرة (جزءان)، طبع الجزء الأول 1950، والجزء الثاني 1953. وانظر «كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى»، حققه وقدم له د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة 1948. ويرى الأهواني أن الكندي وضع هذا الكتاب تلخيصاً لبعض أجزاء كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، وشرحاً لبعض أجزاء أخرى منه، مع الإشارة إلى موضوع الخلاف الجوهري بين أرسطو والكندي، وهو وحدانية الله (ص 68، ط 1).

لطابعه المتميز. فإذا رأينا الكندي يستخدم، مثلاً، تعبير أرسطو «المحرك الأول»، فإنما هو يضع لهذا التعبير مفهوماً آخر غير الذي يضعه أرسطو. فهو ـ أي الكندي ـ حين يقول «المحرك الأول» يقوله مجاراة لأرسطو شكلاً، في حين يقصد به «المبدع الأول» مضموناً. والفرق بين هذا المضمون ومضمون أرسطو فرق جوهري جذري. فإن «المحرك الأول» الأرسطي لا يحرك العالم بوصف كونه العلة الفاعلة، بل بوصف كونه العلة الغائية له. بمعنى أن العالم يشتاق إلى كمال اللّه (المحرك الأول) الذي هو «أفضل سعيد وأجل مبتهج»[1]، وبهذ الشوق الدائم يتحرك العالم نحو اللّه تحركاً متصلاً دائماً، رغبة في نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة اللّه وبهجته. فهذا هو معنى كون اللّه «محركاً أول» في المفهوم الأرسطي. أما عند الكندي فإن المحرك الأول هو العلة الفاعلة الأولى، أو «العلة الأولى المبدعة لكل علة»[2]، وهو «الفاعل الحق الأول التام»[3]. وأساس الاختلاف بين المفهومين هو أن مفهوم أرسطو يتضمن القول بقدم العالم (أزليته) أولاً، وإنكار القول بخلق العالم من العدم المطلق ثانياً، وأن مفهوم الكندي قائم على عكس كل من هاتين الموضوعتين الأرسطيتين، أي على القول بحدوث العالم أولاً، وبخلق العالم من العدم المطلق ثانياً[4]. وهذا

---

(1) أرسطو، ما بعد الطبيعة ـ مقالة اللام، ترجمة أبو العلا عفيفي عن النص الإنكليزي المعتمد لجامعة أكسفورد (راجع مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، أيار/مايو 1937، ص 117).

(2 و3) راجع «رسائل الكندي الفلسفية»، تحقيق أبي ريدة، ص 182، 214.

(4) في المصدر السابق، ص 182 يقول الكندي: «إن الفعل الحقي الأول تأييس الأيسات عن ليس. وهذا الفعل بين أنه خاصة اللّه تعالى الذي هو غاية كل غاية. فإن تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره («تأييس»: إيجاد. «أيس»: وجود. جمعها أيسات = وجودات. «عن ليس»: عن عدم. فيكون مجمل الفكرة: إن إيجاد أنواع الوجود كلها من العدم هو الفعل الحقيقي الأول، وأن هذا الفعل هو خاصة اللّه وحده، لأن إيجاد الوجودات من لا شيء (من العدم) هو فعل لا يكون لغير اللّه.

المفهوم صريح عند الكندي يقوله بالنص المباشر. أما أرسطو فإننا نستنتج مفهومه من المبادىء الأساسية الأرسطية التالية:

1 ـ نفي العلية الفاعلة عن اللّه (المحرك الأول)، وحصر علاقة العلية بين اللّه والعالم في الغائية. إن هذا المبدأ يتضمن، بوضوح، نفي كون اللّه مصدر الفعل المباشر للحركة، حركة الوجود، في العالم. وهذا النفي قائم عند أرسطو على مبدأ أن تحريك اللّه للعالم، كعلة فاعلة، تقتضي حصول مماسة بينه وبين العالم، ليحصل التحريك، والمماسة ممتنعة هنا، لأن العالم مادي، جسمي، في حين أن اللّه غير مادي، غير جسمي[1]. فكيف يمكن التماس بينهما؟

2 ـ المادة الأولى (الهيولى) القابلة للوجود بالفعل مع أية صورة يمكن أن تتحد معها وتتجوهر بها، كما تقول بها نظرية أرسطو، هي موجودة بالقوة دائماً. أي أن هذه المادة العامة غير المتعينة، ليست عدماً مطلقاً، كما أنها ليست وجوداً مطلقاً، بل هي ذات وجود ما أزلي، هو الوجود الإمكاني (بالقوة). يستند أرسطو في هذا القول إلى مبدأ أن العدم المطلق هو نفي لقابلية الوجود الفعلي. فإنه ما لم يكن الشيء موجوداً بالقوة، أي بالإمكان، يمتنع أن يكون موجوداً بالفعل. فإن العدم لا يمكن أن ينتج وجوداً البتة. لذلك يقول أرسطو إن المادة الأولى العامة ليست عدماً أو سلباً للصفات أو المقولات[2]. وعلى هذا، فوجود المادة، إذن، أزلي غير مسبوق بالعدم المطلق.

3 ـ مبدأ أزلية الحركة. إن نظرية أرسطو في المادة والصورة، هي التي اقتضت أن يقول بمبدأ أزلية الحركة. ففي نظره أنه لا يمكن وجود المادة والصورة دون وجود الحركة. وبما أن المادة والصورة غير موجودتين بالنشوء (الكون)[3]، بل موجودتان أزلياً، فالحركة إذن موجودة بالوجود

---

(1) راجع يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة 1940، الطبعة الأولى، ص 235.

(2) أرسطو، (12، 1069 أ 34).

(3) المقصود بالنشوء أو الكون، في فلسفة أرسطو: وجود الشيء بعد إن لم يكن موجوداً، أي أن المقصود به هو «الخلق» بمفهومه الديني.

الأزلي[1]. وعلى هذا «فالمحرك الأول» في فلسفة أرسطو ليس «خالقاً»، أو «مبدعاً» للحركة، وهو ليس بـ «المحرك الأول» إلا من حيث هو غاية كمالية لحركة المادة نحو الصورة، أو من حيث هو علة «تمامية» كما يسميها الكندي[2].

* * *

إن أساس الاختلاف، هنا، بين أرسطو والكندي، هو اختلاف منطلق كل منهما عن منطلق الآخر في تحديد مفهوم اللّه: أرسطو ينطلق، في هذه القضية، من نظرة عقلانية، ويعالجها بطريقة عقلانية. فإن اللّه ـ كما نراه في مذهب أرسطو ـ عقل نظري، وليس هو اللّه الديني العادي. هو عقل صاف محض[3]. لذا لا يمكن فهمه إلا بطريق العقل. وهو صورة العصر، أي أنه صورة لكل صورة محتملة التحقق في الوجود، صورة خالصة من المادة إطلاقاً. غير أن المنطلق الأساسي عند أرسطو، هنا، ليس هو قضية اللّه على نحو مباشر. ذلك أن أرسطو كان يجهد في تحديد مفهوم اللّه انطلاقاً من محاولته الوصول إلى حل لمشكلة العلاقة بين العام والخاص، بين المادة العامة والصورة المتعينة، بين العقلي والحسي، وحين عجز أن يهتدي إلى المنشأ الواقعي لهذه العلاقة، نشأت عنده فكرة اللّه، وفي حسبانه أنه وجد فيها الحل المطلوب. ولكن، من الحق القول بأن أرسطو حقق خطوة إيجابية في هذا المجال، إذ انطلق، في تصوره القضية، من الخاص إلى العام، أي من العالم المادي إلى العالم المجرد. على عكس

(1) راجع في موضوع أزلية الحركة والزمان عند أرسطو كتاب الطبيعة (7، 242أ 16).

(2) الكندي يجاري أرسطو في تقسيم العلل إلى أربع لكنه يسمي العلة المادية بـ «العنصر»، والعلة الصورية بـ «الصورة»، والعلة الفاعلة بـ «الفاعل»، والعلة الغائية بـ «العلة المتممة أو التمامية». (رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق أبي ريدة، ج 1، ص 101).

(3) راجع مقالة اللام لأرسطو، الترجمة العربية المشار إليها سابقاً، ص 127 ـ 128.

ما فعل أفلاطون، إذ انطلق من المجرد إلى الواقع الحسي. غير أن هذه الخطوة الإيجابية عند أرسطو لم تمض به إلى النهاية الإيجابية.

تلك هي خلاصة المنطلق الأرسطي في قضية اللّه. فإذا رجعنا إلى الكندي هنا، وجدنا موقفاً مختلفاً كل الاختلاف. فإن الكندي ينطلق، بمفهومه عن اللّه، انطلاقاً مباشراً، من المسلمات الدينية المحض، كمسلمة نشوء العالم من «لا شيء»، أو نشوء الوجود من العدم، وأن اللّه هو منشىء كل شيء من لا شيء. فموقفه ومنطلقه، إذن، في هذه القضية، موقف ديني محضاً، ومنطلق ديني محضاً. أما الجانب الفلسفي عنده هنا فيقتصر على الأشكال الاستدلالية التي استخدمها في محاولة إثبات هذه المسلمة الدينية بطريق الفلسفة.

إننا نفهم الأساس الواقعي لموقف الكندي هنا. وقد أوضحنا شيئاً من ذلك في ما سبق. إنه حين واجه قضية اللّه هذه المواجهة، كانت أمامه وأمام الفلسفة العربية في مرحلتها تلك، قضايا مثيرة، ومتناقضة أحياناً. لقد كان على الفلسفة حينذاك أن تحل قضية التصدع الذي بدأت تعانيه يومئذ إيديولوجية الحكم التيوقراطي (حكم دولة الخلافة) وأن تحل، مقابل ذلك، قضية الحاجة الملحة إلى تطوير إيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية المعارضة لهذا الحكم، التي كانت تتنامى أفقياً وعمودياً، على الصعيد الاجتماعي والسياسي والفكري في وقت معاً.

وفي الأساس الفكري لكل من هاتين القضيتين المتعارضتين كانت تعتمل قضية أخرى موضوعية ترتبط معهما، ارتباطاً غير مباشر، بالظروف التاريخية نفسها. نعني بهذه القضية الأخرى، حاجة الوعي الفلسفي في مرحلته الجديدة عند العرب إلى صياغة جديدة يتبلور بها وفق شروط تطوره الحيوي. أي وفق السياق العربي ـ الإسلامي الذي وصل إليه تطور النهضة الشاملة للثقافة العربية أثناء القرن الثالث الهجري.

هل كان باستطاعة الكندي، كممثل للفلسفة العربية في المرحلة الأولى لاستقلالها، أن يحل هذه القضايا في وقته؟

إنه من غير الواقعي أن نطلب من الكندي بالذات، وبكل ظروفه

التاريخية، حل القضيتين الأوليتين المتعارضتين حلاً يكون لمصلحتهما كلتيهما معاً، أو لمصلحة إحداهما دون الأخرى بوجه مطلق. ذلك لم يكن ممكناً، أولاً، لأن الكندي، من حيث موقعه الاجتماعي ومن حيث موقعه الفكري، كان يترجح بين الإيديولوجيتين المتصارعتين وقتئذ كما رأينا. لهذا وجدناه في مكانين متقابلين، من عهد المأمون إلى عهد المتوكل ومن جاء بعده، إذ كان في مكان المفكر المتمتع بمنزلة عالية لدى الدولة في العهد الأول، عهد سيطرة الفكر المعتزلي، ثم أصبح في مكان المفكر الذي تنبذه الدولة وتضطهده في العهد الثاني، أي عهد سيطرة الفكر الكلامي السني المحافظ. . وأما ثانياً، فلأن الكندي، حين ظهر كتعبير أول عن الفلسفة العربية بمظهرها الاستقلالي الأول، إنما ظهر هكذا وهو يحمل ـ كما قلنا من قبل ـ ميراث الفكر الفلسفي اللاهوتي، ويعاني سلبيات التداخل الشامل بين مرحلتين: مرحلة تبعية الفلسفة لعلم الكلام بمضمونه اللاهوتي، ومرحلة استقلاليتها عنه.

ذلك هو مصدر عجز الكندي عن حل المعضلة الإيديولوجية في المرحلة التي ظهر فيها. أما قضية الصياغة المطلوبة لدرجة الوعي الفلسفي العربي في عصره، فإنه من الحق القول بأن الكندي قد وضع هذه القضية على طريق الحل. يكفي أنه نزع عن الفلسفة العربية صيغتها اللاهوتية، وأضفى عليها الطابع المميز للغة الفلسفة وأسلوبها ومصطلحاتها، وأدخلها في نطاق المفاهيم والمقولات الخاصة بالمباحث الفلسفية كما كانت معروفة وقتئذ في ما وصل إلى العرب من تراث الفكر البشري، لا سيما اليوناني ـ الإسكندراني منه[1]. بذلك وضع الكندي الأساس لاستقلالية الفلسفة كعلم، ومهد لمن جاء بعده طريق الحل لكثير من القضايا التي ستعالجها الفلسفة العربية خلال مراحل تطورها المتصاعد منذ الكندي إلى ابن رشد.

(1) ستأتي في الصفحات التالية من هذا الفصل، محاولة إيضاح لهذه النقطة من فلسفة الكندي.

ب ـ مقارنة مع أفلاطون

يختلف الكندي، كذلك، عن أفلاطون ـ كما اختلف عن أرسطو ـ في وضعه قضية العلاقة بين اللّه والعالم. فهو لا يعترف بوجود حقيقي أزلي غير وجود اللّه الواحد خالق كل شيء من لا شيء. هناك إذن وجود واحد أحد لا شريك ولا مثيل له في سرمديته وثباته وتنزهه عن أعراض الكون والفساد، أعراض الحركة والتغير والصيرورة. فهل يتفق وضع القضية على هذا النحو مع تعليم أفلاطون في نظرية «المثل»؟

تقول نظرية أفلاطون هنا إن كل نوع أو جنس، وكل شيء في عالمنا الحسي، له ما يقابله أو يتطابق معه، كتطابق الظل مع صاحب الظل، في عالم «المثل» أو «الأفكار»[1]، أو الـ «إيدوس»[2]. إن عالم هذه «الأفكار» أو «المثل» هو عالم الوجود الحقيقي، لأنها الموجودات الحقيقية وحدها. وهي ـ لذلك ـ موجودات أزلية لا ينالها النشوء ولا الزوال، وكما هي منزهة عن الأعراض الحسية كلها، كأعراض الحركة والتغير والصيرورة والفناء، منزهة أيضاً عن التحديدات المكانية والزمانية، ثم هي لا يمكن إدراكها بالحس، بل بالعقل، ولا يستغني إدراك عالمها ـ عالم الوجود الحقيقي ـ عن الحدس (affect) أما عالمنا الإنساني فهو عالم وسط بين عالم «الأفكار» أو «المُثُل» وبين عالم الفناء ـ عالم المادة.

هكذا نجد عند أفلاطون ثلاثة عوالم: 1 ـ «الوجود الحقيقي» (عالم

---

(1) لا يقصد المعنى المعرفي لكلمة «الأفكار» هنا، بل المقصود المعنى الأونتولوجي الدال على الوجود، أي أن كلمة «الأفكار» في تعليم أفلاطون هنا، لا تعني عملية حصول المعرفة كما يفهم منها أول وهلة، بل تعني تلك «الجواهر» الخاصة ذات الوجود المستقل عن أية معرفة. وبهذا المعنى صح وضع فلسفة أفلاطون في عداد الفلسفة المثالية الموضوعية.

(2) «إيدوس»: اصطلاح استعمله أفلاطون للدلالة على «المثل». واستعمله فلاسفة قدماء آخرون بمعنى النموذج على نحو ما استعمله بعض الفلاسفة البرجوازيين المحدثين أمثال غوسلر.

«الأفكار» أو «المثل»). 2 ـ عالم الإنسان. 3 ـ عالم الفناء (عالم المادة الصرف). ويختلف عالمنا (عالم الإنسان) عن عالم الفناء بأن هذا الأخير معارض كلياً لعالم «الأفكار»، في حين أن عالم الإنسان يحتوي شيئاً من الوجود الحقيقي، لأن في الإنسان عناصر الروح أو النفس المتصلة بعالم «الأفكار». لكن في الإنسان أيضاً عناصر من عالم الفناء، أي عناصر مادية متغيرة، عابرة، ونسبية.. وبهذه العناصر المادية يتفق عالمنا البشري مع عالم الفناء. وحاصل ذلك أن العالم الذي نعيش فيه وبه هو، من جهة أولى: قريب إلى عالم «الأفكار».. ومن جهة ثانية: قريب إلى عالم المادة. فهو إذن في مجرى عملية مستمرة، أي في حالة صيرورة دائمة، نحو الاستقرار، وليس هو في حالة استقرار فعلية[1].

واضح، إذن، من هذا الوضع الأفلاطوني لقضية «الوجود الحقيقي» أن ما بين الكندي وأفلاطون من اختلاف في النظر للقضية، لا يقل عمقاً عما بين الكندي وأرسطو. فإن الوجود الحقيقي الأزلي الثابت المنزّه عن الحركة والتغير والصيرورة والتحديد المكاني والزماني، ينحصر ـ عند الكندي ـ في واحد هو اللّه[2]. ولكنه ـ عند أفلاطون ـ يتعدد بقدر ما في العالم الحسي من أنواع أو من أشياء تنطوي ضمن هذه الأنواع، نظراً إلى أن لكل نوع أو لكل شيء من هذا العالم الحسي «مثالاً» أو «فكرة» في عالم «الوجود الحقيقي» عالم «المثُل» أو «الأفكار»، هذا أولاً.. ثم يأتي الاختلاف ـ ثانياً ـ من أنه ليس في العالم الحسي شيء مخلوق من لا شيء، ما دامت

---

(1) نجد التعبير شبه الكامل عن أفكار أفلاطون هذه في محاوراته التي يشرح فيها نظريته الجمالية، وفي حوار «هيبوس الكبير» بخاصة (D 291) و(E 291) كما نجد في حوار «تيمية (=D 27) شرحاً لفكرة التمييز بين ما هو موجود دائماً، وهو عالم «الأفكار» الذي لا يتعرض لعملية الصيرورة، وبين ما هو موجود لكن يتعرض للصيرورة باستمرار، أي أن وجوده متغير غير ثابت.

(2) قضية وحدانية اللّه «المبدع» تنال الكثير من اهتمام الكندي في رسائله الفلسفية. راجع ـ مثلاً ـ معالجته مسألة الوحدة والكثرة من رسالته الأولى (نشرة أبي ريدة، ج 1، ص 132 ـ 141، 145)، ورسالته في وحدانية اللّه وتناهي جرم العالم (المصدر السابق، ج 1، ص 199).

أشياء هذا العالم كلها ـ في نظرية أفلاطون ـ ليست سوى انعكسات لـ «الأفكار» الأزلية القائمة في عالم الجواهر بوجودها الفعلي الموضوعي السرمدي.. ويأتي الاختلاف ـ ثالثاً ـ من أن سبب وجود الأشياء في العالم الحسي واحد أحد هو اللّه عند الكندي، ومتعدد بتعدد الأشياء نفسها أو أنواعها عند أفلاطون. لأن كل «فكرة» هي سبب للشيء الذي هو ظلها أو ظاهرتها في العالم الحسي.. وهناك وجه رابع للاختلاف بين نظرتي الكندي وأفلاطون في قضية «اللّه والعالم»: اللّه يخلق العالم عند الكندي. فاللّه إذن مفارق للعالم، أو نقول إن العالم خارج اللّه، أو بالعكس. أما عند أفلاطون فإن «الفكرة» جوهر العالم، وهو ـ أي العالم ـ الظاهرة بالنسبة للجوهر، كما نعبر في المصطلح الفلسفي المعاصر. وعلى هذا لا يكون العالم الحسي خارج اللّه (الفكرة)، ولا يكون اللّه مفارقاً للعالم الحسي، بل تكون العلاقة بينهما علاقة الجوهر بالظاهرة. ومؤدى ذلك أنه إذا كان العالم مادياً من حيث هو ظاهرة فإن جوهره مثالي. أي أننا إذا وضعنا أمام أفلاطون سؤال: ما اللّه؟، كان جوابه إن اللّه هو الروح الكامنة في المادة، في العالم المادي نفسه، فهو ليس منفصلاً عن هذا العالم، بل هو في أساسه الروحي.. ويمكن الاستنتاج من كل ذلك أخيراً: إن أفلاطون يقول بألوهية الكون، وينفي الازدواجية بين اللّه والطبيعة أو العالم المادي، في حين أن الازدواجية قائمة في نظرة الكندي للعلاقة بين اللّه والعالم.

هكذا نرى تعارضاً في أكثر من جانب للقضية بين فيلسوف العرب الأول: الكندي، وبين فيلسوف المثالية الأول: أفلاطون.

ج ـ مقارنة مع الأفلاطونية المحدثة

.. وعند مقارنة نظرة الكندي، في قضية اللّه والعالم، بنظرة الأفلاطونية المحدثة (Néoplatonisme)[1]، نجد اختلافاً بيناً أيضاً بين النظرتين. فإن

---

(1) تسمى الأفلاطونية المحدثة في أدبيات الفلسفة العربية بـ «مذهب الإسكندرانيين» نظراً لنشأة هذا المذهب وظهوره في مدينة الإسكندرية منذ أواخر القرن الأول قبل الميلاد. وقد امتد تأثير هذا المذهب إلى عصر نشوء الفلسفة العربية.

الأفلاطونية تقوم فكرتها الأساسية على أن الماهية «فكرة»، وأن العالم الحسي نتاج «الفكرة». غير أن الأفلاطونية المحدثة تقدمت أفلاطون بكونها حاولت أن تضع في طريق الحل مسألة: كيف نشأ العالم الحسي من «الفكرة»، أي كيف تحولت «الفكرة» فأصبحت عالمنا هذا، وهي المسألة التي لم يحلها أفلاطون، إذ أبقى عالم «الفكرة» في حالة الثبات المطلق. وفي سبيل هذا الحل طبقت الأفلاطونية المحدثة الديالكتيك على العمليات التي تجري في العالم الموضوعي، بعد أن كان ديالكتيك أفلاطون ينحصر في كونه أسلوباً لمقارنة الآراء المتناقضة خلال الحوار والنقاش وحسب، أي أنه كان ديالكتيكياً ذاتياً. لقد حاول أفلوطين[1] تفسير العالم لا على أساس ثباته، كما كان الأمر عند أفلاطون، بل على أساس حركته وتغيره.

في ضوء مفهوم الأفلاطونية المحدثة للديالكتيك نرى العالم الحسي يوجد بعملية، ونرى «الفكرة» في أساس هذه العملية. و«الفكرة» هذه هي الله. أما العملية ذاتها، فهي فيض الوجود من «الفكرة» كفيض شعاع الشمس من الشمس. وهذا الفيض هو عملية الخلق في مذهب الأفلاطونيين المحدثين. فالمذهب يقول بالخلق على النحو التالي:

---

(1) أفلوطين (205 ـ 270م) ثاني القطبين المؤسسين لمذهب الأفلاطونية المحدثة. أما أولهما فهو فيلون الإسكندراني (25 ق .م ـ 4م). ولكن المذهب بلغ أوج تبلوره وتطوره بصورته الفلسفية المتكاملة على يد أفلوطين خلال القرن الثالث الميلادي. والمصدر الأساسي الوحيد لفلسفة أفلوطين هو كتاب «التساعيات» (Ennéades) الذي جمع فيه فورفوريوس الصوري (Porphyre) كتابات أستاذه أفلوطين ونظمها وصنفها ستة أقسام، كل قسم منها تسع فصول، ولذا سماه كتاب «التساعيات». وفي عصر نقل العرب للفلسفة اليونانية كانت أجزاء من التساعيات الثلاثة الأخيرة منقولة إلى السريانية بعنوان «إثولوجيا أرسطاطاليس» فنقلها العرب إلى لغتهم بالعنوان نفسه، وبذلك حصل الخطأ التاريخي المعروف وأخذت هذه التساعيات على أنها لأرسطو ونشأ عن ذلك اختلاط عندهم بين آراء أرسطو وآراء الأفلاطونية المحدثة. وبين أيدينا الآن نص عربي مترجم لبعض فصول «التساعيات» عني الدكتور عبد الرحمن بدوي بنشره في كتابه «خريف الفكر اليوناني». وفي سنة 1970 صدرت ترجمة عربية للتساعية الرابعة في «النفس» بقلم فؤاد زكريا، ومراجعة محمد سليم سالم (وزارة الثقافة ـ مصر).

ـ أول ما صدر[1] العالم عن «الأول» «الواحد» ـ أي «الفكرة» ـ صدر على درجات. فالكائنات ـ لذلك ـ تتفاضل بمدى نسبة قربها أو بعدها عن مركز الصدور. وبما أن العالم الحسي آخر درجات الفيض، فهو ـ إذن ـ أبعدها عن اللّه: مركز الفيض، وهو ـ إذن ـ أدنى الكائنات وأخسّها. فنحن نرى العالم المادي، في منظور الأفلاطونيين المحدثين، عالماً سفلياً خسيساً. ولكن نظريتهم ـ رغم ذلك ـ تضفي على هذا العالم صورته المتحركة بدل صورته الأفلاطونية الأصلية الثابتة ثبوتاً مطلقاً. إن تغير صورة العالم، منذ أفلاطون حتى أفلوطين هكذا، كان أمراً طبيعياً، لأن سبعة قرون ونيفاً فصلت بين أفلاطون وأفلوطين كان عليها أن تبدل الصورة من السكون إلى الحركة كما رأينا.. وذلك لأن تطورات تاريخية حدثت خلال القرون السبعة تلك فغيرت أشكال العلاقات الاجتماعية، وغيرت بذلك صورة العالم في وعي الإنسان.

ـ الفيض في الأفلاطونية المحدثة، يصدر عن اللّه بحكم الطبع والضرورة، لا عن إرادة واختيار. لأن الإرادة ـ كما ترى النظرية ـ تنتهك وحدانية اللّه. و«الطبع» هنا يعني أن كمال اللّه بذاته اقتضى أن يفيض عنه النور الذي هو وجود الكائنات، وفق نظام متراتب الدرجات كما أشرنا.

ـ وبما أن العالم المادي وجد بطريق الفيض من المبدأ الأول بوسائط العقول الفلكية المفارقة، فإن الفيض ما إن ينتهي إلى هذا العالم حتى يكون نصيبه من الإشعاع الإلّهي ضئيلاً. ولذا ترى الأفلاطونية المحدثة أن العالم المادي يمثل الظلام بالقياس إلى الأفلاك المفاضة عن اللّه مباشرة أو بدرجات قريبة إليه. إن هذه النظرة تبدو كأنها تتضمن نوعاً من الانفصال بين اللّه والعالم، لأن الظلام نقيض النور. ولكن الأفلاطونية المحدثة تفهم الظلام هنا فهماً دياليكتيكياً، بمعنى أن الظلام المنسوب للعالم المادي ليس هو سوى جزء من ذلك النور الفائض عن المبدأ الأول، أو ليس هو سوى الدرجة الدنيا من ذلك النور الأسمى. إذن، فليس هناك انفصال بين اللّه

---

(1) في مذهب الأفلاطونية المحدثة تترادف كلمات: الفيض، والانبثاق، والصدور، على معنى واحد بمضمون واحد.

والعالم عند الأفلاطونيين المحدثين، كما لم يكن انفصال بينهما عند أفلاطون. وكل ما يمكن تصوره من فرق في ذلك بين المذهبين ينحصر في أن الاتصال بين اللّه والعالم يشبه أن يكون كاملاً في الأفلاطونية الأصلية، ويشبه أن يكون جزئياً في الأفلاطونية المحدثة: ويستنتج من ذلك، ومن قول الأفلاطونيين المحدثين بكون جوهر اللّه «فكرة»، أن نظريتهم تؤدي إلى شكل من أشكال الحلولية. لأنها ترى أن لكل شيء، أساساً إلّهياً.. من هنا حاربت الكنيسة في القرون الوسطى تفسير قضية الخلق بالفيض الأفلوطيني، رافضة فكرة وحدة اللّه مع العالم والطبيعة. غير أن الحلولية التي تستخلص من نظرية الأفلاطونية المحدثة، لا تعني موقفاً مادياً، وإنما هي فكرة مثالية، لأنها تقوم على أساس أن اللّه هو أصل الوجود المادي.

ـ والفيض، في نظرية الأفلاطونية المحدثة، يجري لا في زمن. لأنه أزلي.

ـ هذا من جهة، والمعروف، من جهة أخرى، أن من أبرز أفكار المدرسة الأفلاطونية المحدثة تفسير أفلوطين لمقولة الإمكانية والواقع بروح الحل الأرسطي لهذه المسألة، أي باتجاه القول إن كل ما هو مادي هو إمكانية، وأن «الفكر» هو الذي يخلق العالم الواقعي لهذه الإمكانية[1] هذا الحل لا يمثل نظرية أرسطو عـى حقيقتها، ولكنه يتضمن القول بأزلية المادة، كما كان يقول أرسطو، لأن معنى كون المادة إمكانية هو أنها ذات وجود بالقوة قبل وجودها الواقعي، أي ذات وجود أزلي.

ـ نظرية الفيض، بتفاصيلها، تقدم وحدانية «الأول»، رغم كون الأفلاطونية المحدثة تلتزم هذه الوحدانية، مبدئياً، بتشددها في مبدأ «الوحدة المطلقة» للأول، مصدر الفيض.. ولكن إذا كانت المادة (الهيولى) إمكانية مطلقة، أي دون تعيين مع قبولها لأية صورة تخرجها إلى وجود واقعي، كان معنى ذلك أن هناك وجودين أزليين سابقين: وجود «الأول» مصدر الفيض، ووجود (الهيولى).. ولا ينفي هذه الإثنينية كون وجود المبدأ «الأول» وجوداً

---

(1) راجع التساعيات، IV, 3, 15. -11, 3, 16. IV, 4, 16.

بالفعل، وكون وجود (الهيولى) وجوداً بالقوة (الإمكانية). فإن الاختلاف في نوع الوجود ليس نفياً لأحد الوجودين.

* * *

بعد عرض هذه المبادىء العامة للأفلاطونية المحدثة، يمكن رؤية الفارق المتعدد الجوانب بينها وبين المبادىء التي أسس عليها الكندي نظرته في قضية اللّه والعالم. بناء على ذلك نجمل في ما يلي أهم نقاط الفرق بين النظرتين:

1 ـ من أوليّات المبادىء التي تقوم عليها فلسفة الكندي: **خلق العالم من عدم خالص**. ولكن نظرية الفيض الأفلوطينية ترفض هذا المبدأ. فهي ترى أن العالم شعاع من نور «الأول» (اللّه)، لأن «كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً»[1]. فالعالم ـ إذن ـ وجد من وجود، لا من عدم.

2 ـ العالم في نظر الكندي **حادث** غير أزلي. في حين أن معطيات نظرية الفيض تقضي بأن يكون العالم **قديماً** أزلياً. وذلك: **أولاً**، لأن العالم فيض من النور الأزلي ملازم له اضطراراً، فيجب أن يكون مثله أزلياً بالطبع. **ثانياً**، لأن الفيض ـ كما تقضي النظرية ـ يجري لا في زمن، لأنه عملية ملازمة للنور الأزلي بالضرورة، فالوجود المفاض إذن أزلي بالضرورة. **ثالثاً**، لأن المادة ـ في نظرية أفلوطين ـ **إمكانية**، أي ذات وجود بالقوة قائمة في الأزل. فالعالم المادي إذن هو الوجود الواقعي (الوجود بالفعل) لهذه الإمكانية (الهيولى)، أي أن العالم ـ بناء على ذلك ـ منبثق من وجود أزلي، وأن «العقل» المفاض عن «الأول» مباشرة هو الذي يخلق العالم الواقعي لهذه الإمكانية[2].

3 ـ الأفلاطونية المحدثة تقول بالأساس الإلّهي للطبيعة. فهي إذن تنفي

(1) راجع هذا النص في الترجمة العربية للتساعية الرابعة من تساعيات أفلوطين كما نشرها د. عبد الرحمن بدوي في كتاب «خريف الفكر اليوناني»، ص 174.
(2) راجع الهامش 1 ص 44.

الازدواجية بين اللّه والطبيعة ما دام لكل شيء أساس إلّهي، في نظرها[1]. وهذا يتضمن شكلاً من الحلولية، أو معنى من معاني «وحدة الوجود» بمفهومها المثالي. فاللّه ـ إذن ـ ليس خارج هذا العالم منفصلاً عنه، كما هي نظرة الكندي. إن النظرة الإسلامية التي تقوم عليها نظرة الكندي ترفض كل شكل من أشكال الحلولية وكل معنى من معاني «وحدة الوجود»، وتقول بالانفصال التام بين اللّه والعالم.

4 ـ العالم المادي، في نظرية الفيض، عالم سفلي خسيس، لأنه الدرجة الدنيا من درجات الفيض. ولذا كان أفلوطين يخجل من جسمه، ومن كون روحه حلت في هذا الجسم. إن هذه النظرة غريبة عن منظور الكندي، وهو المنظور الإسلامي نفسه، فإن الإسلام لم ينظر إلى الجسم، أي المادة، هذه النظرة المتعالية. وإنما الروح والجسم في الإسلام، ماهيتان مستقلتان متكافئتان. وللكندي ـ كفيلسوف ـ نظرة إلى الطبيعة متميزة بطابعها الفلسفي. فإنها ـ أي الطبيعة ـ في تعريفاته الواردة في عدد من رسائله تتجلى بوصف كونها «علة الحركة والسكون عن حركة»[2]. أي أن الكندي يمنح الطبيعة مكانة في عالم الكائنات تضعها بمنزلة العلل والأسباب

---

(1) يقول أفلوطين في التساعية الرابعة (V. 5.9) إن «كل ما يوجد إنما يوجد في اللّه. فالماهية الأولى حاضرة في كل شيء، ولكل شيء منها نصيب، أي أن كل شيء فيها». النص العربي لهذه العبارة ترجمة د. فؤاد زكريا (راجع: «التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس»)، دراسة وترجمة الدكتور فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970، ص 44.

(2) نجد عنده تعريفاً للطبيعة في رسالته الخاصة بالفلسفة الأولى (رسائل الكندي الفلسفية ـ نشرة أبي ريدة، جزء 1، ص 111) يقول فيه إن «الطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن»، وتعريفاً آخر لها في رسالته «حدود الأشياء ورسومها» (المصدر السابق، ص 165). يقول عن الطبيعة إنها «ابتداء حركة وسكون عن حركة، وهو أول قوى النفس»، وتعريفاً آخر في رسالته عن طبيعة الفلك (المصدر نفسه، ج 2، ص 40) وهو يتضمن أيضاً تعريفاً لعلم الطبيعة إذ يقول: «إن علم الأشياء الطبيعية إنما هو علم الأشياء المتحركة، لأن الطبيعة هي الشيء الذي جعله اللّه علة وسبباً لعلة جميع المتحركات الساكنات عن حركة (...) والطبيعة، كما حددنا، هي علة الحركة والسكون عن حركة».

الفاعلة، بل تضع علاقتها باللَّه مساوية لعلاقات سائر الكائنات به دون تفضيل كائن آخر عليها. يظهر ذلك، بكثير من الوضوح، في قوله «.. لأن الطبيعة هي الشيء الذي جعله اللَّه علة وسبباً لعلة جميع المتحركات الساكنات عن حركة»[1].

5 ـ وإذا صح استنتاجنا السابق عن تناقض نظرية الفيض الأفلوطيني بشأن وحدانية اللَّه، من حيث احتواؤها على إثنينية الأزلي، فإن هذا يضيف فارقاً آخر بين الكندي والأفلاطونية المحدثة. لأن مبدأ الوحدانية عند الكندي يقع في أساس تفكيره الإسلامي بصورة جوهرية[2]. وقد لاحظ باحثان معاصران[3] ثغرة التناقض في جانب الوحدانية من نظرية الفيض الأفلوطينية، ولكن من وجهين آخرين.

6 ـ والفرق الأساسي الأخير ينبع من كون نظرية الفيض الأفلوطينية ترى صدور الوجود عن اللَّه صدوراً اضطرارياً، أي غير مقترن بإرادة واختيار. إن تفكير الكندي يرفض تصور فعل الخلق من اللَّه دون إرادته، بصورة جبرية مطلقة. لأن فكرة الفيض ـ أو الخلق ـ اضطراراً، تناقض كلياً صفات: العلم، والحكمة، والإرادة، التي هي رأس صفات «المبدع» الأول بمفهومه الإسلامي، الذي هو نفسه مفهوم الكندي[4].

* * *

لماذا حرصنا على هذه المقارنات الثلاث في هذه القضية بعينها، أي قضية العالم: مبدأً ومصيراً؟

---

(1) راجع الهامش السابق.
(2) راجع رسالة الكندي في الفلسفة الأولى (المصدر نفسه، ج 1، ص 161).
(3) راجع د. طيب تيزيني، «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، دمشق 1971، ص 267، ود. محمد عبد الرحمان مرحبا، «من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية»، بيروت 1970، ص 236 ـ 237.
(4) راجع رسالة الكندي «في كمية كتب أرسطو» (المصدر نفسه، ج 1، ص 375).

حرصنا على ذلك تثبيتاً وتوكيداً للموضوعة التي قلنا بها سابقاً[1] من أن الكندي بدافع من حفاظه على بعض المسلمات الدينية أو بعض المقولات اللاهوتية، اضطر إلى اتخاذ مواقف في قضايا فلسفية معينة، كقضية اللّه والعالم، خالف بها ـ كما رأينا ـ مواقف كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين. وقد سجل ذلك نتيجة إيجابية من وجه، إذ كان سبباً في أن يشق الكندي لنفسه وللفلسفة العربية، في أولى مراحل انفصالها عن الفكر اللاهوتي، طريقاً مستقل الاتجاه بصفة عامة. ولكن، إذا كانت هذه النتيجة إيجابية من هذا الوجه، فقد كانت سلبية من وجه آخر. ذلك بكونها وضعت مفهوم الفلسفة العربية عن العالم، أثناء مرحلة الكندي، في موضع من تاريخ تطور الوعي الفلسفي البشري متخلف عن مفهوم كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، بالرغم من أن عصر الكندي ومجتمعه كانا أكثر تطوراً وتقدماً من عصور هؤلاء الفلاسفة ومجتمعاتهم من حيث أنماط العلاقات الاجتماعية ومستوى تطور المعارف البشرية في شؤون الكون والطبيعة. وقد حاولنا اعتماد التفسير التاريخي لهذه الظاهرة المعقدة عند مقارنة فكرة الكندي بفكرة أرسطو عن اللّه «المحرك الأول».

* * *

8 ـ «اللّه» و«العالم» في صيغة الكندي الفلسفية

.. إذن، جوهر مفهوم الكندي عن «اللّه» وعن العلاقة بين اللّه و«العالم»، قد انطلق من قاعدة دينية خالصة. هذه مسألة واضحة لا تحتمل تأويلاً. ولكن ذلك لا يعني أن الكندي بقي أسير هذه القاعدة حتى في صياغته لهذا المفهوم. بل يمكن القول إن فضل الكندي يبرز في نطاق هذه الصياغة بوجه خاص. لأنه تجاوز الأشكال «الوثائقية» ـ إذا صح التعبير ـ التي تصوغ هذا المفهوم صياغة جاهزة مصدرها الوحي الإلّهي، إذ أوجد ـ

---

(1) راجع ص 30 ـ 31 من هذا المجلد.

بطريقته الخاصة ـ أول صياغة فلسفية عربية لمفهوم إسلامي عن اللّه وعلاقته بالعالم. وهي صياغة لها لغة الفلسفة وأسلوبها، ولها مفاهيم الفلسفة ومقولاتها ثم معادلاتها المنطقية. وقد يكون هذا التخطي الأول للنصوص الجاهزة مكسباً تاريخياً للفلسفة العربية في المرحلة الأولى لاستقلالها.

تتمثل هذه الصياغة الفلسفية بمجموعة من المقولات و«الحدود» و«الرسوم» يبني منها الكندي هيكلاً متكاملاً للبرهان على موضوعته الأساسية: خلق اللّه العالم، من عدم، ولما يستلزمه هذا البرهان من أجزاء ومقدمات. ويمكن تصنيف هذه المقولات على النحو الآتي:

(أ) المقولات التي استخدمها الكندي كمقدمات ذات طابع رياضي لإقامة أساس لبرهانه الفلسفي على حدوث العالم المادي (نفي أزلية المادة)، وإثبات عملية الخلق من عدم. أهم هذه المقولات ما يلي:

- الأعظام (أي الكميات) المتجانسة، التي ليس بعضها أعظم من بعض، متساوية.
- إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عِظَم (أي كمية) مجانس لها، صارت غير متساوية.
- لا يمكن أن يكون عِظَمان (أي كميتان) متجانسان لا نهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر.
- الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه ـ جملتها متناهية[1].

(ب) مقولتا النهائي واللانهائي: على هاتين المقولتين يرتكز برهان الكندي في إثبات خلق العالم. وهما يعتمدان في عملية البرهنة بهما على المقدمات الرياضية السابقة (فئة أ). فهنا نرى الكندي يعاني محاولة جاهدة لإثبات أن كل جرم (أي مادة) متناه، وأن اللّه وحده غير متناه، لكي يثبت بذلك تناهي العالم المادي، أي حدوثه، أي عدم أزليته، ويثبت أزلية اللّه،

(1) رسالة الكندي في إيضاح تناهي جرم العالم (رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 188 ـ 189).

أي كونه خالقاً من عدم[1]. إن القول بتناهي المادة لزم عنه القول بتناهي الحركة والزمان[2]. ذلك لما بين المادة والحركة والزمان من التلازم الوجودي. وقد برهن الكندي على هذا التلازم بالطريقة المقولية التالية:

«لا جرم[3] بلا زمان، لأن الزمان هو عدد الحركة، أعني أنه مدة تعدها الحركة. فإن تكن حركة، كان زمان. وإن لم تكن حركة لم يكن زمان. والحركة إنما هي حركة الجرم. فإن كان جرم، كانت الحركة، وإلا لم تكن»[4]. وبناء على هذا التلازم الأنتولوجي بين المادة والحركة والزمان، فإن الحركة والزمان، كالمادة، حادثان غير أزليين[5].

(ج) المقولات الداخلة في نظام العلل الأنتولوجية، كما يتصور الكندي هذا النظام. وهو نظام تراتبي يهبط متسلسلاً من «العلة الأولى» ـ أي اللّه ـ إلى سائر العلل «الفلكية» والطبيعية. ويقتضي هذا النظام الكندي أن كل علة تنفعل بسابقتها في حين تنفعل بها العلة اللاحقة. إن هذه الفئة من مقولات الكندي يستخدمها أيضاً في إثبات كون «العلة الأولى» وحدها، في قمة نظام العلل، أزلية لا علة لها، «مبدعة، فاعلة، متممة الكل، غير متحركة»[6].

* * *

---

(1) الرسالة السابقة، راجع أيضاً رسالة الكندي في ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له (المصدر نفسه، ص 194 ـ 198).

(2) رسالة الكندي في الفلسفة الأولى (المصدر نفسه، ص 120 ـ 121).

(3) يقصد بالجرم هنا: الجسم، أي الكمية، أي الكتلة، أي ـ أخيراً ـ المادة.

(4) رسالة الكندي في الفلسفة الأولى (المصدر نفسه، ص 117). وعند الكندي طريقة أخرى للبرهنة على تلازم المادة والحركة والزمان وجودياً (راجع الرسالة نفسها: المصدر نفسه).

(5) الرسالة نفسها، المصدر نفسه، ص 120 ـ 121. وهنا يسجل الكندي مخالفة جديدة لأرسطو. فإن الزمان والحركة أزليان، كالمادة، عند أرسطو (الطبيعة: 1، 250ب 11 = و: 13، 222أ وب).

(6) رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها (المصدر نفسه، ص 165). راجع أيضاً رسالته في طبيعة الفلك (المصدر نفسه، ج 2، ص 40)، ورسالته في الفاعل الحق الأول التام (المصدر نفسه، ج 1، ص 182 ـ 183).

أما البرهان الفلسفي نفسه، بهيكله العام، الذي صاغه الكندي لإثبات الموضوعة الأساس لفلسفته، أي إثبات: خلق اللّه العالم، من «لا شيء»، فقد جاء بمثابة نتاج منطقي لتلك المقولات ـ المقدمات، التي عانى مهمة صياغتها والبرهنة عليها وتكرار القول فيها بإصرار.

يبدأ البرهان من نقطة التلازم الوجودي بين الجرم والحركة. من هنا ينطلق الكندي، فيتصور أن هناك ظاناً يظن «أنه يمكن أن يكون جرم الكل[1] ساكناً أولاً، وكان ممكناً أن يتحرك، ثم تحرك». ويصف الكندي هذا الظن بأنه «ظن كاذب اضطراراً»، أي كاذب بحكم الضرورة العقلية. ذلك بناء على أن لا وجود للجرم دون الحركة، ولا وجود للحركة دون الجرم. والكندي يصر على هذا التلازم الوجودي، كيلا يثبت للجرم وجوداً قبل الحركة، أي قبل عملية الخلق.. ومن هنا يأخذ بالبرهنة على كذب ذلك الظن بطريقة المنطق الصوري: يضع مختلف الاحتمالات، ثم يهدمها واحداً فواحداً، حتى ينحصر الأمر في الاحتمال المثبت للقضية، كما يشاء صاحب القضية. لكن الكندي يفعل ذلك لينتهي إلى النتيجة التي تقول بأن «جرم الكل» لم يكن قبل الحركة ولا قبل الزمان، لأنه ـ وفقاً للمقولات السابقة ـ لا جرم دون حركة ودون زمان، ولا حركة ولا زمان دون جرم. فالزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الوجود. لذلك: وجود الجرم هو حركته وهو زمانه، وإذ كانت الحركة ذات نهاية، وكان الزمان ذا نهاية، أي إذ كانا حادثين غير أزليين، فقد ثبت إذن أن «جرم الكل» وجد ولم يكن له وجود سابق، أي وجد عن عدم، أو ـ بتعبير الكندي ـ كان «تهويه أيسا عن ليس»[2].

---

(1) يقصد بـ «جرم الكل»: الجرم الأول الذي بدأ به الخلق، ثم وجد منه، بالتسلسل، سائر المخلوقات.

(2) راجع، رسالة الكندي في الفلسفة الأولى (المصدر نفسه، ج 1، ص 118 ـ 119). و«التهوي» في مصطلح الكندي، يعني: تحقق هوية الشيء، أي وجوده. وتعني كلمة «أيس»: الوجود. وتعني كلمة «ليس» هنا: عدم الوجود. وفي تعريفات الجرجاني «يشرح كلمة «الهوية» بأنها التعبير عن الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة من الغيب المطلق». فيكون معنى عبارة الكندي أن: وجوده كان وجوداً عن عدم.

ومن براهين الكندي على حدوث الجرم، أي المادة، والعالم المادي، **هذا البرهان**:

□ بعد أن أثبت أن الحركة هي حركة الجرم، وأن الحركة تبدل، قال: «إن من التبدل التركيب والائتلاف، لأن ذلك جَمع أشياء ونَظمها. والجرم جوهر: طويل، عريض، عميق، أي ذو أبعاد ثلاثة، فهو مركب من: الجوهر الذي هو جنسه، ومن الطويل، العريض، العميق، الذي هو فصله، وهو المركب من هيولى وصورة. والتركيب تبدل الحالة التي هي لا تركيب. والتركيب حركة، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب. والجرم مركب، فإن لم يكن حركة لم يكن جرم. فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضاً. وبالحركة الزمان، لأن الحركة تبدل، والتبدل عدد مدة المتبدل. فالحركة عادَّة مدة المتبدل[1]. والزمان مدة تعدها الحركة. ولكل جرم مدة، كما قدمنا... فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل فأنِّية[2] الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراراً إلخ...»[3]. وواضح أن كون الشيء ذا نهاية، يعني كونه حادثاً، غير أزلي، أي أنه وجد بعامل خارج عن ذاته، فهو إذن: مخلوق، فالمادة إذن، مخلوقة.

* * *

الكندي، إذن، يضع لمفهومه عن اللّه والعالم والعلاقة بينهما صياغة فلسفية متكاملة تتخطى الصياغة اللاهوتية السائدة لهذا المفهوم تخطياً كاملاً من حيث الشكل دون الجوهر، مستخدماً ـ بصورة كلية ـ مواده وأدواته من مقولات الفلسفة ذاتها، متخذاً أسلوب الفلسفة ومنطقها في تركيب البرهان وفي تنسيقه، رغم أن مضمون القضية بقي محتفظاً بانتمائه اللاهوتي.

---

(1) «عادّة مدة المتبدل»، تعني: أن الحركة تحصي زمن الشيء المتبدل. فكلمة «عادّة»: اسم فاعل من فعل «عدّ»، أي حسب، وأحصى..

(2) إنِّية الشيء: حقيقته. والكلمة هذه تصاغ من «إن» التي تستعمل في أول الجملة الخبرية للإخبار عن حقيقة شيء ما. و«إنية» صيغة مصدر صناعي، مثل «إنسانية» من الإنسان، «وجودية» من الوجود.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 120.

9 ـ قضية الإرادة

نعني بها قضية إرادة اللّٰه وعلاقتها بإرادة الإنسان وأفعاله، وهي القضية التي نشأت في الفكر العربي ـ الإسلامي مع نشأة جماعة «القدرية» وتطورت مع تطور هذه الجماعة إلى المذهب الكلامي المعتزلي، وعرفت باسم قضية الجبر والاختيار، أو القضاء والقدر.

ما هو موقف الكندي في هذه القضية؟

نرى أن دراسة هذه المرحلة الأولى من مراحل استقلال الفلسفة العربية عن علم الكلام، تبقى دراسة ناقصة إذا لم تحاول الإجابة عن هذا السؤال. ولكن المحاولة هنا تصطدم بواقع، هو أنه ليس من معالجة مباشرة لهذه القضية في واحدة من رسائل الكندي الفلسفية التي اكتشفت ونشرت في الزمن الأخير وأصبحت المصدر الأصلي الوحيد لفلسفته عند الباحثين المعاصرين. فماذا يعني ذلك؟ هل يعني أن هذه القضية انتهت بانتهاء تبعية الفلسفة لعلم الكلام، أو للفكر اللاهوتي الإسلامي، وبابتداء عهد الفلسفة العربية المستقلة عن هذا الفكر؟

إن امتداد المعركة الفكرية والإيديولوجية في هذه القضية ذاتها إلى فلسفة الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم بعد الكندي، هو واقع تاريخي ينفي مظنة انتهاء القضية هذه عند مرحلة الكندي. هذا فضلاً عن أن طبيعة المعركة الإيديولوجية في القرون الوسطى لم يتيسر لها أن تعزل قضية العلاقة بين إرادة اللّٰه وأفعال الإنسان عن نطاق الحركة الفلسفية طوال العصر الوسيط، فكيف ـ إذن ـ يمكن تصور انعزالها عن هذه الحركة في عهدها العربي الباكر، أي عهد الكندي؟ يضاف إلى ذلك أن الكندي نفسه، كما نعرف، مفكر نشأ وتكون تفكيره وبرز في وقت ازدهار الفكر المعتزلي، بل هو شارك فعلاً في معركة المعتزلة الفكرية التي كانت تدور على قضايا تعد هذه القضية في طليعتها حينذاك. فإذا كان الكندي من أبرز الممثلين لأفكار عصره، كما هو الواقع، فلا يمكننا أن نتصور أنه أهمل في

منظومته الفلسفية، بحث قضية كانت من أبرز قضايا عصره. لهذا كله لا بد أن نتساءل: لماذا لا نجد في رسائله الفلسفية التي بين أيدينا الآن رسالة خاصة بهذه القضية، أو ـ بالأقل ـ معالجة مباشرة لها في إحدى رسائله هذه؟

هناك احتمالان: إما أن للكندي رسالة تعالج هذه القضية بخصوصها بين رسائله الفلسفية لم تكتشف بعد، وإما أنه عالجها في أحد مؤلفاته الكلامية الواردة في فهارس كتبه عند ابن النديم في «الفهرست» وعند المؤرخين الآخرين بعد ابن النديم.

الاحتمال الثاني هو المرجح في رأيي. فإن هذه الفهارس تضع بين مؤلفاته الكلامية أسمي كتابين أكاد لا أشك أن الكندي بحث فيهما قضية العلاقة بين إرادة اللّٰه وأفعال الإنسان وفق مذهب المعتزلة. والكتابان ورد اسماهما في ثلاثة من تلك الفهارس ـ المراجع بالصيغة التالية: 1 ـ «كتاب في أن أفعال الباري جل اسمه، كلها عدل لا جور فيها»[1]؛ 2 ـ «كتاب رسالته في الاستطاعة وزمان كونها»[2]. إن هذه الصيغة لاسم كل من الكتابين، بشكلها ومضمونها معاً، متطابقة مع الصيغ التي يضعها المعتزلة في مسألة العدل ومباحثها الأصلية والفرعية. والعدل ـ كما نعرف ـ أحد المبادىء الخمسة الأسس لمذهب الاعتزال. ومفهوم العدل المعتزلي ـ كما نعرف أيضاً ـ مبني على القول باختيار الإنسان في أفعاله. وعلى هذا الأساس لنا أن نستنتج أن مذهب الكندي في العلاقة بين إرادة اللّٰه وأفعال

---

(1) ورد اسم هذا الكتاب بهذه الصيغة في «فهرست» ابن النديم بمرتبة 11 بين كتب الكندي، وفي فهرس القفطي (أخبار الحكماء) بمرتبة 10، وفي فهرس ابن أبي أصيبعة (طبقات الأطباء) بمرتبة 10، مع حذف كلمة «لا جور فيها» في الفهرسين الأخيرين.

(2) ورد اسم هذا الكتاب في الفهارس الثلاثة المذكورة بصيغة واحدة، وترتيبه 154 في «فهرست» ابن النديم، و147 في كل من فهرسي القفطي وابن أبي أصيبعة. راجع كتاب الأب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي: «التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب»، بغداد 1962، ص 82، 87، 92، 97، 101 ـ 107.

الإنسان متفق مع مذهب المعتزلة في القول بالاختيار دون الجبر، بالرغم من أننا لم نطلع على كتابيه المشار إليهما لأنهما لم يكتشفا بعد.

أما الاحتمال الأول، أي احتمال وجود رسالة للكندي بين رسائله الفلسفية تعالج هذه القضية بخصوصها لم تكتشف بعد، فهو احتمال يمكن استبعاده بناء على عدم وجود إشارة ما إلى مثل هذه الرسالة في أي من فهارس كتب الكندي في مراجعها التاريخية الأربعة الوحيدة[1]، مع أن أقدم هذه المراجع («فهرست» ابن النديم) لا يفصل زمن طويل بين وفاة الكندي وتصنيفه[2]. غير أنه يمكن تصور أن يكون الكندي وضع رسالة بالموضوع بين رسائله الفلسفية وفق رأي المعتزلة في الاختيار، ثم أخفاها خصوم الفكر المعتزلي نفسه، خلال الزمن الفاصل بين الكندي وابن النديم، كما أخفوا معظم المصادر الأصلية لأفكار المعتزلة. ويؤيد هذا التصور ما هو معروف من الصلة الفكرية بين الكندي والمعتزلة والتوافق بينه وبينهم في مسائل العدل والتوحيد[3]، وما هو معروف أيضاً من أن الاضطهاد الذي نزل بالمعتزلة في عهد المتوكل نزل بالكندي نفسه، وكان من أشكال هذا الاضطهاد مصادرة بني شاكر لمكتبة الكندي[4].

ولكن، رغم هذا الواقع الغامض يمكن القول إن معرفتنا بالموقف الحقيقي للكندي في قضية العلاقة بين إرادة اللّٰه وأفعال الإنسان، لا تتوقف على صحة الاستنتاجات السابقة، أو لا تتوقف على معرفتنا التفصيلية بمحتوى كتابيه الكلاميين السابقي الذكر، ولا على وجود رسالة له خاصة

---

(1) نقصد بها المراجع السابقة: «فهرست» ابن النديم، «أخبار الحكماء» للقفطي، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، يضاف إليها «طبقات الأمم» للقاضي صاعد الأندلسي.

(2) مات الكندي سنة 252هـ/ 867م، وابن النديم سنة 385هـ/ 995م. ويقال إنه صنّف «الفهرست» سنة 377هـ/ 978م، أي أن الفاصل بين موت الكندي وتصنيف «الفهرست» لا يزيد عن قرن وربع القرن.

(3) أنظر القفطي، أخبار الحكماء، ص 340.

(4) راجع كتاب «الكندي فيلسوف العرب» لأحمد فؤاد الأهواني، القاهرة (دون تاريخ)، ص 51.

بهذا الموضوع بين رسائله الفلسفية. ذلك أن لدينا مصادر أخرى لمعرفة موقفه الحقيقي هذا، نجدها في رسائله الفلسفية نفسها التي بين أيدينا الآن. ونستطيع أن نحدد هذه المصادر على الوجه التالي:

أولاً ـ الرسائل التي تكلم فيها الكندي كثيراً على العلل القريبة للأشياء والأحداث بالنسبة للعلة البعيدة، أو العلة الأولى، وهي اللّه[1]. إن قوله بهذه العلل القريبة، أي بكون بعض أشياء العالم أسباباً وعللاً للبعض الآخر، مبني عنده على تمسكه والتزامه بشمولية قانون العلاقات السببية في العالم المادي. وهو يعبر عن هذا الالتزام الثابت بعبارة موجزة صارمة تقول إنه «ليس في الطبيعة شيء عبث وبلا علة»[2].

يمكننا تطبيق مذهبه في العلل القريبة على أفعال الإنسان. فنقول إن مقتضى ذلك أن تحدث أفعال الإنسان استناداً إلى علتها القريبة، وهي إرادة الإنسان الفاعل نفسه، في حين أن هناك ـ حسب فلسفة الكندي ـ علة بعيدة، هي إرادة اللّه. بهذا تنتفي الجبرية، أي السيطرة المطلقة لإرادة «العلة الأولى» على إرادة الإنسان وأفعاله. ويثبت ـ بالنتيجة ـ قول الكندي باختيار الإنسان طبقاً للمفهوم المعتزلي ذاته، وهو مفهوم لاهوتي لا يلغي ـ بالطبع ـ تأثير إرادة «العلة الأولى» إلغاء مطلقاً، بل يقتصر على إلغاء تأثيرها المباشر.

ثانياً ـ مصدر صريح يتصل بقضية اختيار الإنسان اتصالاً مباشراً، وفيه ينص الكندي على الاختيار نصاً لا يحتاج إلى تفسير. ففي رسالته المسماة بـ «رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى» يحاول تأويل لفظة السجود بمعنى الطاعة، لا بمعنى السجود المادي، أي المقول في اللغة العربية «على وضع الجبهة في الصلاة على

---

(1) تكلم الكندي على موضوع العلل القريبة في: رسالته «في الفاعل الحق الأول التام» (رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق أبي ريدة، ج 1، ص 182 ـ 183)، رسالته «في علة الكون والفساد» (المصدر نفسه، ص 214، 220، 237)، وفي ثنايا رسائل أخرى من مجموعة رسائله الفلسفية (المصدر السابق).

(2) رسالته في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى (المصدر نفسه، ص 254).

الأرض وإلزام باطن الكفين والركبتين الأرض»[1]. ثم يفسر معنى الطاعة بأنه الانتهاء إلى أمر الآمر، ويقول إن «الانتهاء إلى أمر الآمر إنما يكون بالاختيار، والاختيار لذي الأنفس التامة، أعني المنطقية»[2]. ونفهم خلال هذه الرسالة أن «المنطقية» هنا تعني «النطقية». ونفهم أيضاً أن عبارة «ذي الأنفس النطقية» تشمل الإنسان، بدليل عبارة أخرى صريحة تنص على ذلك فتقول: «وصيَّر الجوهر النفساني إما ناطقاً، وإما لا ناطقاً. والناطق هو الأشخاص العالية والإنسان»[3].

وترد في هذا السياق من الرسالة نفسها عبارات أخرى لاحقة تؤكد شمول الإنسان بمقولة الاختيار.

ثالثاً ـ ويمكننا ـ إضافة إلى ذلك كله ـ أن نستشهد برسالته في النفس[4]. فهو هنا يرفع من شأن النفس في الإنسان، لا من حيث كون «جوهرها من جوهر الباري، عز وجل، كقياس ضياء الشمس من الشمس»، وحسب، بل أيضاً من حيث كونها الضابط لانفعالات بدن الإنسان «كما يضبط الفارس الفرس إذا هم أن يجمح به»[5]. فالكندي إذ يرى هذا الدور الفعال «للنفس» الإنسانية، يعجب «من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من باريها...»[6]. إن قيام «النفس» بدور الضابط لرغبات البدن، وقدرة الإنسان على أن يبعد نفسه، أو يقرّبها من «باريها»، أمران لا يتأتيان للنفس وللإنسان إلا أن يكون لهما الاختيار في نشاط الإرادة والفعل. وليس يصح من مفكر بمنزلة الكندي أن يعترف «للنفس» بدور الضابط لانفعالات البدن، وأن يعجب «من الإنسان كيف يهمل نفسه..» دون أن يعترف لهما بقدرة الاختيار.

---

(1) المصدر نفسه، ص 245.
(2) المصدر نفسه، ص 246.
(3) المصدر نفسه، ص 258.
(4) «رسالة يعقوب بن إسحاق الكندي في القول في النفس، المختصر من كتب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة» (المصدر السابق، ص 272 ـ 280).
(5 و6) المصدر نفسه، ص 273، 279.

لذلك كله، ليس عندنا شك بأن موقف الكندي في قضية العلاقة بين إرادة اللَّه وإرادة الإنسان، هو موقف الالتزام بمذهب الاختيار، ورفض مذهب الجبر. إن هذه النتيجة توضح لنا أن الفلسفة العربية أظهرت، منذ أولى مراحل استقلالها عن الفكر المعتزلي، أنها ستبقى محافظة على هذا الجانب الإيجابي من تراث المعتزلة، وأنها ستضع هذا الجانب منه أيضاً على طريق التطور في إطار فلسفي سيكون، شيئاً فشيئاً، أكثر تحرراً مما نراه في فلسفة الكندي بوصف كونه «فيلسوف العرب الأول».

10 ـ النفس

قبل الكندي بحث الكلاميون الإسلاميون موضوع النفس، وكانت مباحثهم في هذا الموضوع محاولة أولية جدية لوضع نظرية عربية ـ إسلامية في النفس متأثرة بعصر الإسلام من جهة أولى، وبالمذاهب والنزعات الفلسفية الداخلة في حياة ذلك العصر من جهة ثانية. غير أن الاتجاهات الفكرية لهذه المحاولة تختلف لدى بعضهم عنها لدى البعض الآخر. نلحظ مثلاً، لدى أبي الهذيل العلاف، أحد زعماء المعتزلة[1]، اتجاهاً حسياً صارماً يتجلى في مثل قوله بأن النفس ليست سوى عرض للجسم لا تختلف عن سائر أعراضه الحسية، وأن الإنسان ـ لذلك ـ إنما هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، وأن الفعل الصادر عن الإنسان إنما ينسب إلى هذا الشخص كله[2]، أي إلى الجسم وأعراضه ككل، وليس للنفس فعل متميز تختص به دون سائر أعراض الجسم. على حين نلحظ لدى تلميذه إبراهيم النظَّام، وهو من كبار زعماء المعتزلة أيضاً[3]، اتجاهاً آخر ينطوي على تناقض داخلي. فهو ـ من جهة أولى ـ ينزع إلى الحسية بقوله إن الروح جسم[1]، ويصفها بأنها «جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقلب

---

(1) أبو الهذيل، محمد بن الهذيل العلاف مات أول عهد المتوكل العباسي (ـ235هـ/849).

(2) الأشعري، المقالات، ط. إستانبول 1929، ص 329 ـ 330.

(3) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظَّام، يرجح أنه مات سنة 331هـ (942م).

بأجزائه مداخلة المائية في الورد، والدهنية في السمسم، والسمنية في اللبن»[2]. وهو ينزع ـ من جهة ثانية ـ إلى الروحانية الأفلوطينية بقوله إن الإنسان من جسد وروح، لكن الإنسان ـ على الحقيقة ـ هو الروح[3]، فإن الروح «هي التي لها قوة واستطاعة، وحياة، ومشيئة، وهي مستطيعة بنفسها، والاستطاعة قبل الفعل»[4]. أما الجسد فهو عند النظّام ـ ليس سوى «آلة» النفس و«قالبها»[5].. ويقف سائر الكلاميين الإسلاميين موقف التردد، غالباً، في مسألة النفس، بين هاتين النزعتين: الحسية، والروحانية الأفلوطينية. وتبرز النزعة الأخيرة عند أحد معتزلة بغداد: معمر بن عباد السلمي (ـ220هـ/ 835م) في قوله بأن النفس هي حقيقة الإنسان، وهي معنى أو جوهر غير الجسد، وأن علاقتها بالبدن «علاقة التدبير والتصريف»[6]، أي أن النفس مدبرة للجسد وموجهة لتصرفاته. وقد ميز معمر فعل النفس من فعل الجسد فقال إن «النفس إنسان. ففعل الإنسان هو الإرادة، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد»[7]. ذلك في حين تبرز النزعة الأولى (الحسية) عند معتزلي آخر، هو أبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان المعروف بالأصم (منتصف القرن الثالث هـ)[8]، بقوله إن الإنسان هو هذا الإنسان المرئي، ولا روح له، بل الروح هي البدن وكذلك النفس[9].

---

(1) الروح، عند النظّام، هي النفس (راجع الشهرستاني، الملل، نشرة كيلاني، القاهرة 1961، ص 55). فهو يقول إنه وافق الفلاسفة «في قولهم إن الإنسان في الحقيقة هذا النفس والروح، والبدن آلتها وقالبها». (راجع أيضاً المقدسي: البدء والتاريخ، نشرة كليمان هوار، باريس 1901، ص 121).

(2) الشهرستاني، الملل، ج 1، ص 55؛ والأشعري، المقالات، ص 219، 331، 333.

(3) المصدران السابقان، والبغدادي، نشرة محيي الدين عبد الحميد، ص 135.

(4) الشهرستاني، المصدر نفسه.

(5) أيضاً.

(6 و7) أيضاً، ص 67 ـ 68.

(8) ابن النديم، الفهرست، ط. فليجل، ص 34، 100.

(9) الأشعري، المقالات، ص 331.

هذه نماذج تمثل أبرز الاتجاهات الفكرية لدى الكلاميين المعتزلة في محاولتهم وضع الأسس الأولية لنظرية النفس في الفكر الفلسفي عند العرب خلال الفترة التاريخية التي ظهرت فيها فلسفة الكندي.

انطلاقاً من هذه الصورة القلقة لنظرية النفس عند الكلاميين المعتزلة، نستطيع أن نقيس مدى ما حققه الكندي في مجال تطوير «النظرية». وبناء على هذا المنطلق يمكننا القول إن الكندي أحدث في «النظرية» تغييراً ملحوظاً يتجه بها خطوات واسعة نحو وضع مسألة النفس وضعاً علمياً بقدر ما تسمح به الحدود التاريخية لمفهوم الوضع العلمي، أي مستوى تطور هذا المفهوم في عصر الكندي. إن أول ما نلحظه من هذا التغيير في «النظرية» عند الكندي، هو توسيعه مجال البحث في مسألة النفس ليشمل فروعاً جديدة للمسألة لم يكن الكلاميون قبله قد وجدوا العلاقة بينها وبين البحث في النفس، كموضوعي: الأحلام، والعقل. ثم نلحظ ـ ثانياً ـ أن الكندي يبذل عناية مركزة من أجل تحديد مفهومه للنفس ودراسة قواها المختلفة وأحوالها ومظاهرها وآثارها في سلوك الإنسان وكل ما يبدو من علاقة بين حركة النفس وأنواع النشاط البشري. وفي ما وصل إلينا من رسائله، وفي ما تذكره المصادر من فهارس كتبه، نجد نحو ثماني رسائل[1] يبحث فيها

---

(1) هذه الرسائل هي: 1 ـ «.. في القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة» (رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 272 ـ 280). 2 ـ «كلام للكندي في النفس، مختصر وجيز» (المصدر نفسه، ص 281). 3 ـ «كتاب رسالته في أن النفس جوهر بسيط غير دائر، مؤثر في الأجسام» (ابن النديم، القفطي، ابن أبي أصيبعة، والأب مكارثي اليسوعي، ص 30، رقم 164). 4 ـ رسالة إلى يوحنا ماسويه في النفس وأفعالها (المصادر السابقة، الأب مكارثي، ص 50، رقم 301). 5 ـ «رسالة في أنه توجد جواهر، لا أجسام». وهذه الرسالة تبحث في أن النفس: هل هي جوهر أم عرض. ثم يثبت أنها جوهر لا عرض (رسائل الكندي، ج 1، ص 265 ـ 269). 6 ـ رسالة في ماهية النوم والرؤيا (المصدر نفسه، ص 293 ـ 311). وهناك رسالتان في الموضوع نفسه: الأولى بعنوان «كتاب رسالته في علة النوم والرؤيا وما يرمز به النفس» (ذكرها ابن النديم، والقفطي مع كلمة «تؤمر» بدل «يرمز»، وذكرها ابن أبي أصيبعة، والأب مكارثي، ص 31، رقم 168. والثانية مترجمة إلى اللاتينية بعنوان «في الرؤيا والمنام» ترجمها

موضوعات النفس، يضاف إليها ما يتردد من آرائه بشأن هذه الموضوعات في رسائل أخرى، كرسالته إلى المعتصم في الفلسفة الأولى[1] ورسالته «في حدود الأشياء ورسومها»[2]. لكن هذا كله لا يعني - حتى الآن - أن الكندي أحدث تغييراً نوعياً في نظرية النفس بعد الكلاميين المعتزلة. فهل أحدث مثل هذا التغيير حقاً؟

إذا نظرنا في النصوص المتوفرة لدينا من كتابات الكندي في موضوعات النفس، نظرة شمولية، أمكننا أن نكتشف أولى حقائق هذا التغيير الذي نصفه بـ «النوعي»، وهي أن النزعة الحسية قد ابتعدت كلياً عن مفهوم النفس في باكورة الفلسفة العربية، أي فلسفة الكندي، لكي تحل محلها النظرة الفلسفية الصرف القائمة على المفاهيم المجردة. فلم تبق النفس، إذن، جسماً ولا عرضاً لجسم. وهذه خطوة متقدمة في أسلوب التفكير النظري بدأها «فيلسوف العرب الأول». غير أن هذه الخطوة المتقدمة اقترنت عنده بنظرة مغرقة في المثالية ترجع إلى فكرة ثنائية النفس والجسم، القائلة بأن النفس جوهر روحاني مفارق، وهي فكرة أفلاطونية أصلاً. ورسالته «في القول في النفس»[3] تصرح بأن «النفس بسيطة (. . .) منفردة عن الجسم، مباينة له، وأن جوهرها جوهر إلّهي روحاني». أما نسبتها إلى اللّه فقد وضعها في صيغتين ضمن النص الواحد نجد بينهما اختلافاً: أولاهما، تقول إن جوهر النفس «من جوهر الباري (. . .) كقياس ضياء الشمس من

= جيرار دي كريمونا، ولعل هاتين الرسالتين هما الرسالة نفسها المنشورة في «رسائل الكندي الفلسفية (راجع مكارثي، ص 79، رقم 78). 7 - رسالة في العقل (أبو ريدة، ج 1، ص 353 - 358) وهناك أيضاً رسالتان في الموضوع نفسه: إحداهما بعنوان «رسالته في خبر العقل» (ابن النديم، القفطي، ابن أبي أصيبعة. وفي أربع مخطوطات لهذه الرسالة كتبت كلمة «خير» بدل كلمة «خبر». راجع الأب مكارثي، ص 12، رقم 22). 8 - «رسالته في ما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس (المصادر نفسها، الأب مكارثي، ص 31، رقم 167).

(1) نشرة الأهواني، ص 133 - 134.

(2) رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 165. وهنا يضع تعريفاً للعقل وتعريفاً للنفس.

(3) رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 272.

الشمس». والثانية، تصعد بالعلاقة بين اللّه والنفس إلى رتبة التكافؤ، أو شبه التكافؤ، إذ تقول إن جوهر النفس «**كجوهر الباري**...». وقد ترتب على كلتا الصيغتين ـ بالضرورة ـ أن يقول، مع أفلاطون، بخلود النفس، وترتب على الصيغة الثانية بخصوصها أن يقول، مع الأفلاطونية المحدثة، بلهجة إشراقية، إن النفس «**في قوتها** ـ إذا تجردت (من الجسم) أن تعلم سائر الأشياء **كما يعلم الباري بها**، أو دون ذلك برتبة يسيرة». فهي ـ أي النفس ـ «إذا تجردت وفارقت هذا البدن، وصارت **في عالم العقل**، صارت **في نور الباري، ورأت الباري** (...) وطابقت نوره، **وحلّت في ملكوته، فانكشف لها علم كل شيء**، وصارت الأشياء كلها بارزة لها كمثل ما هي بارزة للباري»[1].

ولكن الكندي في رسالة أخرى[2] يتكلم على النفس بلهجة ومضمون يختلفان عن هذه اللهجة وهذا المضمون، فهو يحاول هناك أيضاً أن يثبت أن النفس جوهر لا جسم وأنها منفردة عن الجسم الذي فيه الحياة. غير أنه يتكلم هذه المرة بأسلوب التفكير النظري الفلسفي الخالص، مبتعداً عن اللغة الروحانية ذات اللمحات الإشراقية الواضحة. فقد أصبح الكلام على النفس الآن ينطلق من كونها الجوهر «الذي نسمي به مائية الحياة في الجسم»[3]، ومن كونها «صورة الحي العقلية، فهي نوعه، فالحي جوهر، ونوع الجوهر جوهر، فإذن النفس جوهر، وإذ هي جوهر، وهي جوهر النوع، فهي لا جسم، لأن النوع لا جسم، بل (هو) العام الذي يعمّ أشخاصه (أي أفراده) التي هي أجسام»[4]. ففي هذا النص يثبت الكندي جوهرية النفس بطريقة أخرى تتجه اتجاهاً أرسطياً، إذ يرى النفس صورة عقلية للحي، من حيث

---

(1) العبارات الواردة هنا بين الأهلة كلها من الرسالة المذكورة نفسها، المصدر السابق، ص 272، 273، 274، 275. والكلمات البارزة بالأسود هي التي تحمل اللهجة الإشراقية في مضمون أفلاطوني محدث.

(2) هي رسالته «في أنه توجد جواهر لا أجسام»، المصدر نفسه، ص 265 ـ 269.

(3) المصدر نفسه، ص 265، وكلمة «مائية» تعني: ماهية الشيء أو حقيقته.

(4) المصدر نفسه، ص 265.

هي نوع، وهو هنا يكشف عن مذهبه في الأنواع أيضاً، فنرى الأنواع عنده تشكل المفاهيم الكلية المجردة المنتزعة من أفرادها المشخصة. وهذا معنى تسميته الأفراد أشخاصاً هي أجسام. ويعنينا هنا الآن ـ بالدرجة الأولى ـ من هذا النص أنه يتكلم على النفس هذه المرة بوصف كونها «صورة». ويبدو لنا من سياق النص كله أن اصطلاح «الصورة» هنا ليس بعيداً عن اصطلاح أرسطو في مقولتيه المعروفتين: الصورة، والهيولى. ولدينا نص آخر للكندي يؤكد أنه قصد هنا الاصطلاح الأرسطي ذاته. ذلك في رسالته «في حدود الأشياء ورسومها»[1] حيث يعرّف أولاً الصورة بأنها «الشيء الذي به الشيء هو هو»، وهو تعريف أرسطي[2]، ويعرّف ثانياً النفس بأنها «تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة. ويقال: هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة. ويقال: هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف». هنا ثلاثة تعريفات للنفس: الأول تعريفه هو ـ أي الكندي ـ والثاني يشير إلى تعريف أرسطو للنفس[3]، والثالث يشير إلى المذهب الفيثاغوري، الذي أخذ به أفلاطون، من أن النفس مركبة من الأعداد[4]. فإذا قارنا تعريف الكندي للنفس هنا، في هذا النص، بالتعريفين: الثاني، والثالث، وجدنا مشابهة واضحة بين تعريف الكندي، وتعريف أرسطو. فنخرج من ذلك بحاصل صريح، هو أن الفيلسوف العربي الأول يضع

---

(1) المصدر نفسه، ص 165.

(2) راجع أرسطو: 7، 1041ب 6.

(3) أرسطو يعرف النفس هكذا: «.. كمال أول لجسم طبيعي آلي قابل للحياة» (2، 412ب 5). ومعلوم أن الصورة، عند أرسطو، تقوم بدور الفعل (أو الكمال) بالنسبة «للهيولى» التي تبقى ذات وجود بالقوة حتى «يستكمل» وجودها فعلاً بالصورة (أرسطو: 12، 1069ب 34). ونجد عند ريتشارد فالتزر ما يؤكد وجهة نظرنا في أن الكندي قصد بـ «الصورة» في كلامه عن النفس ما يقصده أرسطو بهذه الكلمة. يقول فالتزر بهذا الصدد إن الكندي «يشير إلى حد أرسطو للنفس بأنها صورة الجسم أو تمام الجسم»، (فالتزر، الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، ترجمة توفيق حسين، ص 41).

(4) راجع أفلاطون، طيماوس، ص 45 وما بعدها.

العلاقة بين النفس والجسم على أساس العلاقة بين الصورة والهيولى وفقاً للنظرية الأرسطية. وهذا الحاصل ذو قيمة جوهرية هنا، لأنه يؤدي إلى نفي كون النفس جوهراً روحانياً مفارقاً للجسم. وبذلك يقع الكندي في تناقض حاد مع نفسه، فإن كون النفس «صورة» الحي العقلية، أي «صورة» نوعه، يعني أنها قوام وجوده بالفعل (مقابل وجوده بالقوة). وهذا ما قصده في عبارته السابقة من أن النفس هي الجوهر «الذي نسمي به مائية الحياة في الجسم». ونحن نعلم أن «الصورة»، وفق نظرية أرسطو، لا وجود لها خارج «الهيولى»، ولا وجود للهيولى خارج الصورة. فلا وجود، إذن، للنفس خارج وجود الحي، نوعاً وأشخاصاً (أفراداً)[1]. وإذا نحن تابعنا منطق التوافق بين أرسطو والكندي هنا، إلى نهايته وتذكرنا أن النوع في نظرية أرسطو منتزع من «الشخص» (الخاص)، كانت النتيجة أن هناك تلازماً أونتولوجياً بين النفس والجسم.

إن هذه النتيجة تخالف ما قرره الكندي نفسه في رسالته الخاصة بموضوع النفس، كما رأينا سابقاً. وهي تخالف أيضاً ما يبدو أنه مقرر عنده في رسالة أخرى له ذكرتها المصادر التاريخية في فهارس كتبه ولم تصل إلينا، وعنوانها: «رسالته في ما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس» (راجع الأب ريتشرد مكارثي: التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب، ص 31، رقم 167). فإذا كان عنوان هذه الرسالة يعكس مضمونها حقاً، فهو يكاد يكون صريحاً في أن الكندي يذهب، هنا، مذهب أفلاطون في نظرية «المثل» ونظرية المعرفة، من أن مصدر المعرفة هي «تذكر» النفس ما كانت تعرفه في «عالم العقل» (عالم المثل) قبل ـ أن «تنحدر» إلى «عالم الحس».

كيف نحل التناقض بين هذه النصوص للكندي؟

---

(1) هذا الاستنتاج يؤكده نص آخر للكندي نفسه في رسالته عن «.. سجود الجرم الأقصى» (الرسائل الفلسفية، ج 1، ص 247) حيث يقول: «... لأن الصورة غير مفارقة عنصرها، وهما موحدان...».

هل نحله بالقول إنه كتب آراءه المتناقضة هذه في أوقات مختلفة كان خلالها يتغير تفكيره ويتطور؟ يمكن اللجوء إلى هذا الحل، ولكن ليس لدينا من الوثائق ما يعين، بالتحديد، تاريخ تأليفه هذه الرسالة وتلك، لكي نحدد في ضوء ذلك اتجاه تطوره الفكري. ربما استفدنا من القرائن الظاهرة أن معظم رسائله الفلسفية كُتبت في مرحلة واحدة تقريباً من مراحل نشاطه الفلسفي. نعني بها مرحلة اتصاله ببلاط الخليفة المعتصم العباسي (218 ـ 227هـ/ 833 ـ 841م)، وهي ربما امتدت إلى عهد الخليفة الواثق (227 ـ 232هـ/ 841 ـ 846م)، يدلنا على ذلك أن رسائله هذه موجهة إما إلى المعتصم نفسه[1]، أو إلى أحمد بن المعتصم (تلميذ الكندي)[2] أو إلى تلامذته الآخرين الذين يبدو أنهم تتلمذوا عليه في هذه المرحلة نفسها[3].

---

(1) كرسالته في الفلسفة الأولى. راجع «رسائل الكندي الفلسفية»، ج 1، ص 97؛ والأهواني «كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى».

(2) أنظر «رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى...» (رسائل فلسفة، ج 1، ص 244)، ونرجح الرأي القائل بأن «رسالة الكندي في علة الكون والفساد» موجهة إلى أحمد بن المعتصم. راجع أحمد فؤاد الأهواي: «الكندي فيلسوف العرب»، القاهرة (بدون تاريخ)، ص 77.

(3) نرجح أن الرسائل الموجهة إلى أشخاص لم يصرح بأسمائهم هي موجهة لتلامذته، لسببين: أولاً لهجة التوجه في افتتاحيات هذه الرسائل هي لهجة المعلم نحو طالبي المعرفة منه، كقوله في افتتاحية «رسالة الكندي في العقل (رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 353): «فهمّك الله النافعات (...) فهمت الذي سألت عنه من رسم قوله «في العقل». وثانياً، لأن الكندي يستخدم اللهجة نفسها في رسالتين يصرح فيهما باسمي شخصين معروفين بأنهما من تلامذته، هما: أحمد بن محمد الخراساني (أنظر رسالة الكندي في إيضاح تناهي جرم العالم، رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 185. أنظر الأب مكارثي، ص 63، رقم 111). ذكره ابن النديم (الفهرست، ص 261) بأنه اشتهر باسم أحمد بن الطيب وأنه قرأ على الكندي ومنه أخذ، وأنه كان معلماً للخليفة المعتضد (279 ـ 289هـ/ 892 ـ 901م) وأنه قتل سنة 286هـ/ 899م (راجع ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ج 1، ص 214)، أما التلميذ الثاني الذي صرح الكندي باسمه في إحدى هذه الرسائل، فهو علي بن الجهم (رسالة الكندي إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، راجع رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 201، راجع الأب

فإذا نحن أخذنا بهذه القرائن، كان حاصل ذلك توكيد التناقض المشار إليه وتعقيد الطريق نحو حل هذا التناقض، غير أن الأخذ بهذه القرائن وحدها، في مجال التحقيق التاريخي، ليس مقنعاً الإقناع العلمي. ولذلك يبقى لنا، في سبيل حل تناقض النصوص السابقة، أن نلجأ إلى أحد أمرين: إما أن الكندي كتب رسائله المختصة بموضوعات النفس في فترات مختلفة، بحيث أتيح له أن يحدث تعديلاً أو تغييراً أو تطويراً في نظريته بشأن النفس، ولذلك ظهر هذا الاختلاف في مفهوم النفس عنده بين رسالة وأخرى تبعاً لتغير في اتجاهاته الفكرية.. وإما أن هذا التناقض كان مظهراً ملازماً من مظاهر الصراع الفكري الذي تشير علائم كثيرة أنه كان يعانيه بالفعل، كما سنوضح ذلك بعد قليل بذكر بعض الأمثلة. وهذا الصراع قائم عنده ـ كما أعتقد ـ بين نزعتين متعاكستين: الأولى، نزعة فلسفية علمية تقربه إلى الميول المادية في تعليم أرسطو، نشأت عنده ـ أي الكندي ـ بحكم ممارسته مختلف العلوم الطبيعية نظرياً وتجريبياً. والثانية، نزعة روحانية تغريه باستشراف عالم «المثُل» الأفلاطونية، أو عالم «الفيض» الأفلوطيني. وهذه نشأت عنده بحكم ارتباطه باللاهوتية الإسلامية وثقافتها التي كانت مادة كينونته الفكرية الأولى. وقد ساعد على استمرار هذا الصراع واحتدامه عند الكندي ما قد أشرنا إليه سابقاً من هشاشة موقفه الإيديولوجي وتميعه وتردده.

إن محاولة الكندي فرض الوفاق بين قول أفلاطون وقول أرسطو في نظرية العقل مثلاً[1]، هي نموذج لكل ما نلحظه من تمازج المذاهب

= مكارثي، ص 48، رقم 291). وعلي بن الجهم هذا هو نفسه الشاعر العباسي المعروف الذي مدح الخليفة المتوكل ثم نفاه سنة 232هـ، ومات سنة 249هـ. وتذكر المصادر تلاميذ آخرين للكندي أمثال: حسنويه ونفطويه وسلمويه وأبي إسحاق إبراهيم قويري وابن كرنيب. راجع «فهرست» ابن النديم، ص 412، راجع الأهواني، «الكندي فيلسوف العرب»، ص 77.

(1) رسالة الكندي في العقل (رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 353). يقول الكندي في فاتحة هذه الرسالة: «... فهمت الذي سألت من رسم قولي في العقل موجز خبري على رأي المحمودين من قدماء اليونانيين، ومن أحمدهم أرسطالس ومعلمه

المختلفة في النصوص التي يضع فيها مذهبه النفسي. أي أن هذه المحاولة ترجع، لدى التحليل، إلى نوع المعالجة ـ الواعية أو غير الواعية ـ لأزمة هذا الصراع الداخلي بين النزعتين، وليست ترجع إلى منهج فلسفي توفيقي، كما يرى معظم الباحثين، وليست ترجع كذلك إلى التباس المذاهب الفلسفية اليونانية عند الكندي بسبب من النقص في اطلاعه على المصادر الحقيقية لهذه المذاهب. فمن العسير أن نزعم أن الكندي كان يجهل أرسطو، مثلاً، في مقالة العقل، كما وضعها أرسطو في كتابه «في النفس»[1]. لأن الدراسة المقارنة لمقالة أرسطو ورسالة الكندي في الموضوع، تكشف أن الكندي كان مطلعاً اطلاعاً كافياً على النص الأرسطي نفسه مباشرة دون وساطة الشراح[2]، أي أنه كان مطلعاً على كتاب «في النفس» لأرسطو بمجمله.

11 ـ نظرية العقل

تؤكد الدراسات الإسلامية المعاصرة تلك الحقيقة التاريخية التي يستنتجها

= أفلاطون الحكيم، إذ كان حاصل قول أفلاطون في ذلك قول تلميذه أرسطالس».. فالكندي يقرر في هذا النص، كما هو واضح، أن أفلاطون وأرسطو في نظرية العقل متفقان، ثم يمضي ـ بناء على ذلك ـ في عرض نظرية أرسطو دون نظرية أفلاطون. ذلك بالرغم من الفارق بين النظريتين.

(1) أرسطو، «في النفس»، الكتاب الثالث، الفصل الخامس، ص 430أ س 10 ـ 19 حسب الطبعة القديمة الأكاديمية (برلين).

(2) راجع الدراسة القيمة التي وضعها محمد عبد الهادي أبو ريدة مقدمة لرسالة الكندي في العقل (رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 313). اقرأ، بخاصة، ص 351 من هذه الدراسة، حيث يبرهن أبو ريدة، بحق، على أن الكندي تعرف على مذهب أرسطو في العقل بطريق النص الأرسطي نفسه مباشرة، لا بطريق تفسيرات الإسكندر الأفروديسي كما يزعم الفيلسوف الفرنسي جيلسون وغيره. راجع أيضاً عبد الرحمن بدوي في مقدمته لنشرة الترجمة العربية القديمة (ترجمة إسحاق بن حنين) لكتاب أرسطو «في النفس» (القاهرة 1954، ص 6) حيث يضع بدوي ثلاثة أسباب تقضي بعدم القطع بأن الكندي أفاد من رسالة الإسكندر الأفروديسي في النفس حين تعرف ـ أي الكندي ـ مذهب العقل عند أرسطو. وهنا يضع بدوي تفسيراً تاريخياً لوصول الكندي إلى نص أرسطو في موضوعات النفس.

الباحث بسهولة، وهي أن الكندي كان المؤسس لنظرية العقل الأرسطية في الفلسفة العربية[1]. فإن رسالته في العقل[2] هي أول رسالة من نوعها كتبها فيلسوف عربي بطريقته الخاصة، فكان لها «تأثير عميق في الفلاسفة المتأخرين عنه كابن سينا»[3]، إذ كانت حقاً ـ كما يقول الدكتور مدكور ـ «نقطة بدء لهذه المشكلة في العالم الإسلامي، ومقدمة لموضوع كان له شأن هام في تاريخ الفكر طوال القرون الوسطى»[4].

صحيح أن الكندي يصرح في فاتحة رسالته هذه[5] أنه كتبها على سبيل العرض «الخبري» أي أنه «رسم» فيها رأي أرسطالس فقط، لكن طريقته الخاصة في هذا العرض، وتصرفه المتحرر في الشرح والتقسيم واستخدام المصطلحات، يدلان دلالة واضحة لا على استيعابه مذهب أرسطو فقط، بل يدلان كذلك، بأكثر وضوحاً، على أخذه به مذهباً له يضفي عليه طابع فلسفته في الكليات والأنواع كما وضعها في صلب رسالته المسماة «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»[6]. فهو هناك يضع مسألة

---

(1) راجع محمد علي أبو ريان، «أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي» (القاهرة 1959، ط 1، ص 282).

(2) تعرف هذه الرسالة في اللاتينية باسم «De intellectu».

(3) سيد حسين نصر، «ثلاثة حكماء مسلمين»، بيروت، دار النهار للنشر 1971، ص 24.

(4) إبراهيم مدكور، «في الفلسفة الإسلامية»، القاهرة، دار المعارف 1968، ص 128.

(5) راجع الهامش 1 ص 66.

(6) نجد القسم المتعلق بمفهوم الكليات والأنواع والنفس العاقلة من هذه الرسالة في رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 155، أو في نشرة الأهواني لكتاب الكندي إلى المعتصم، ص 134. وقد جاء هذا القسم بالنص التالي: «... والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة. وكل شيء هو، كشيء بالقوة، فإنما يخرجه إلى الفعل شيء آخر، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل، بالفعل، والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل، أعني متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها، أعني كلياتها، وهي كليات أعيانها (هكذا وردت في نشرة الأهواني. أما في نشرة أبو ريدة فوردت: «هي الكليات أعيانها»). فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة، أي لها عقل ما،

اتحاد الأنواع بالنفس حين تصبح عاقلة بالفعل، وضعاً يؤلف الصورة الكاملة لنظرية العقل كما نجدها هنا في «رسالة الكندي في العقل». فإذا كانت هذه الرسالة الأخيرة تتخذ وجهاً أرسطياً خالصاً في الظاهر، فإن رسالته في الفلسفة الأولى إنما تتخذ ـ في الظاهر والواقع معاً ـ وجه الكندي نفسه معبرة عن أفكاره وآرائه ومجمل فلسفته في قضايا الوجود العام. نستخلص من كل ذلك نتيجتين: **أولاهما**، أنه ليس من شك في أن رسالة العقل للكندي هي شرح لنظريته هو في العقل. **والثانية**، أن نظريته هذه تتصل مباشرة بمصدرها الأرسطي الأصلي. وعلينا الآن أن نتعرف الخطوط الجوهرية لنظرية الكندي هذه:

لكي نمسك بالخيط الأساس الذي يوصلنا إلى ما هو جوهري في نظرية العقل عند الكندي، ينبغي أن ننظر أولاً في ذلك التقسيم الكلاسيكي للعقل الذي أخذ به في رسالته. وهو التقسيم الذي توارثته عن أرسطو أجيال متعاقبة من الفلاسفة المثاليين قبل الكندي وبعده، مع اختلافات جزئية في التسميات والمصطلحات، وأحياناً في المضامين، وأحياناً في عدد أنواع العقل، كما فعل الكندي نفسه، إذ جعل العقل أربعة أنواع بدلاً من ثلاثة أنواع أرسطو، وثلاثة أنواع الأفروديسي[1]. وأنواع الكندي الأربعة هذه،

= أي كليات الأشياء. فكليات الأشياء، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل، هي عقل النفس المستفاد، الذي كان لها بالقوة. في العقل الذي بالفعل، الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل. والكليات متكثرة، فالعقل متكثر...».

(1) أنواع العقل الثلاثة، كما تستخلص من نص أرسطو في كتاب النفس عن العقل، هي: 1 ـ عقل ماهيته أن يفعل جميع الأشياء (العقل الفاعل). 2 ـ العقل الذي يصبح جميع الأشياء، وهو العقل بالقوة. 3 ـ العقل بالملكة، وهو عقل الإنسان الذي بالفعل، ومثل له أرسطو بحالة العالم الذي اكتسب قدراً من المعارف يستطيع استخدامها مباشرة متى شاء ذلك. ولذلك يتصف هذا النوع بكونه ذا حالة هي بين القوة والفعل: فهو بالفعل من حيث امتلاكه المعرفة فعلاً، وهو بالقوة من حيث أنه قد لا يستعمل هذه المعرفة بصورة مباشرة أحياناً (راجع أرسطو: 3، 430أ، 10 ـ 19 و430أ 16 و429ب 5 ـ 1).. أما الإسكندر الأفروديسي (أحد كبار شارحي فلسفة أرسطو في ما بين القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد) فقد قسم العقل أيضاً

هي كما عبَّر عنها هو في رسالته: «الأول منها، العقل الذي بالفعل أبداً. والثاني، العقل الذي بالقوة، وهو للنفس. والثالث، العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل. والرابع، العقل (. . .) الظاهر من النفس متى أخرجته فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل» (رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 353 ـ 358).

في النص الذي اقتبسناه من رسالة الكندي في الفلسفة الأولى نجد شرحاً لمضمون الأنواع الثلاثة الأولى من هذا التقسيم الرباعي. إننا نفهم من النص المذكور أن الجانب المعرفي من النفس تمر به حالات ثلاث لاستكمال عملية المعرفة، ولكن ذكر النوع الرابع في هذا التقسيم كما ورد في رسالة العقل، يعني أن استكمال هذه العملية يقتضي أيضاً حالة رابعة. أما الصورة التركيبية لهذه الحالات ـ كما نستخلصها من هذا النص وذاك ـ فهي تتكوّن على النحو التالي: في البدء لا تتصف النفس بالتعقل (المعرفة) إلا من حيث الإمكان المطلق (القابلية)، وهذه هي حالة «النفس العاقلة بالقوة»، ثم تتصف بالتعقل (المعرفة) فعلاً بعد اكتسابها المعارف وتقبلها الصور النوعية للأشياء التي تتضمنها هذه المعارف، وهذه هي حالة «النفس العاقلة بالفعل»، أي الحالة التي تخرج بها النفس من مرحلة إمكان المعرفة إلى حالة تحقق المعرفة فعلاً. ولكن هذه الحالة الثانية تتضمن حالتين

= إلى ثلاثة أنواع، هي: 1 ـ عقل هيولاني (intellectus Materialis) وهو عقل بالقوة. 2 ـ عقل يعقل (أي عقل بالفعل) له ملكة التعقل (intellectus qui intelligit et habet habetum ut intelligat) فهو عقل يملك قدرة التعقل بالفعل ويستطيع استعمال هذه القدرة متى شاء. 3 ـ عقل فاعل (intelligencia agens)، وهو فاعل خارجي يمنح عقل الإنسان معقوليته ويمنح الصور المعقولة معقوليتها، ونسبته إلى العقل الذي في النفس (بالقوة) كنسبة الضوء للعين. وهذا العقل الفاعل لا بد منه ـ في رأي الأفروديسي ـ لكي يحدث الاتحاد بين العقل الهيولاني والصورة المعقولة، فيخرج العقل من القوة إلى حالة الفعل (الإسكندر الأفروديسي: قسم من كتابه في النفس ترجم إلى اللاتينية في رسالة مستقلة بعنوان «في العقل والمعقول «De intellectu et intellecto» (راجع محمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة لرسالة الكندي في العقل ضمن «رسائل الكندي الفلسفية»، ج 1، ص 320 ـ 321).

اثنتين: أولاهما، حالة اكتساب المعرفة كمقدرة أو ملكة وحسب، من غير استعمال هذه المعرفة عملياً بصورة مباشرة، كالكاتب ـ مثلاً ـ الذي يملك قدرة الكتابة وهو لا يكتب؛ وثانيتهما، حالة استعمال هذه المقدرة، أو الملكة، عملياً بصورة مباشرة، كالكاتب حين يمارس الكتابة بالفعل، وكالمفكر حين يمارس عملية التفكير بعد أن تكوّنت عنده ملكة التفكير من اكتسابه المعارف بصورها التجريدية في النفس. وهذه الحالة الأخيرة هي نفسها ما أطلق عليه الكندي اسم «العقل الرابع» وهي ما يعنيه في وضعه هذا «العقل» بأنه «الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل»[1].

فهذه ـ إذن ـ حالات ثلاث: عقل بالقوة، عقل بالفعل دون استعمال مباشر، عقل بالفعل يدخل عملية الاستعمال المباشر.

هذه الحالات كلها واقعية دون شك، وهي جميعاً إنما تحدث للنفس الإنسانية بما هي متصلة بالإنسان المركب (أي النفس مع البدن). ولكن هنا مشكلة بدأت، بالأساس، عند أرسطو وامتدت إلى شراحه المتقدمين والمتأخرين، وانعكست في نظرية العقل عند الكندي. هذه المشكلة عندهم جميعاً هي أنه: كيف يحدث انتقال النفس من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل؟ فهم يفكرون أن هذا الانتقال لا يمكن أن يحدث ذاتياً وتلقائياً، بل لا بد له من علة فاعلة تحدثه، ولا يمكن أن تكون هذه العلة الفاعلة من داخل النفس الإنسانية ذاتها، أي من القوى النفسانية المرتبطة بمادة البدن، لأنها جميعاً قوى منفعلة، في حين يجب أن يكون العامل هنا فاعلاً غير منفعل، أي أن يكون «جوهراً» غير مادي، موجوداً بالفعل دائماً بوجود مستقل عن عالم النفس الإنسانية، لكي تكون له أهلية الفاعلية في تحويل ما هو بالقوة إلى ما يصبح بالفعل. من هنا برز في تقسيم العقل عندهم نوع آخر من «العقل» لا يعد «حالة» مثل الحالات الثلاث السابق ذكرها، بل يعد «عقلاً بالفعل أبداً» كما سماه الكندي وعده

---

(1) هاتان الحالتان موجودتان عند أرسطو أيضاً. (راجع في كتاب النفس: 2، 417أ، 22 وما بعده).

الأول في تقسيمه الرباعي، كما رأينا. ومهمة هذا العقل أن يكون هو العامل الذي يحدث الانتقال بالنفس من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل.

أما أرسطو فإنه يبني هذه المسألة في نظرية العقل على أساس من مقولتيه الشهيرتين: الهيولى، والصورة، اللتين وضعهما كمحاولة فلسفية لحل مشكلة وجود الطبيعة. فهو يحاول هنا أيضاً أن يحل بهما كذلك مشكلة عملية المعرفة ذاتها داخل عالم النفس الإنسانية[1]. وقد استخدم الكندي، في رسالة العقل، طريقة أرسطو هذه، أي تطبيق مقولتي الهيولى والصورة في الطبيعة على تحولات حركة المعرفة في نفس الإنسان. تتلخص الطريقة ـ كما وضعها أرسطو، وكما استخدمها الكندي ـ بأنه: كما يوجد في الطبيعة، وفقاً لتعليم أرسطو الأونتولوجي، شيء هو الهيولى لكل الأنواع، أي هو كل الأنواع بالقوة، وشيء آخر هو العلة والفاعل الذي بفعله يحدث كل شيء ـ كذلك يوجد في النفس، من جهة: شيء هو العقل الذي منه يصير كل شيء (العقل بالقوة)، ومن جهة أخرى: شيء هو العقل الذي بفعله تحدث الأشياء كلها في النفس. فهو ـ أي هذا العقل الأخير ـ شبيه بالنور الذي، بوجه ما، يجعل الألوان التي بالقوة ألواناً بالفعل. إن هذا العقل يتميز ـ عند أرسطو ـ بأنه قابل لمفارقة البدن، غير منفعل، غير ممتزج بشيء آخر، لأنه صورة غير مادية، وهو غير زائل، موجود بالفعل دائماً، أي أن له وجوده القائم بذاته المستقل عن معقولاته[2].

ذلك هو الأساس الفلسفي عندهم لوضع «عقل» من خارج النفس بين أنواع العقل حسب تقسيماتهم المختلفة. ولكن، ما هو جوهر المشكلة القائم وراء هذا الأساس نفسه؟

---

(1) أرسطو، «في النفس» 430أ 10 ـ 19. وقد اعتمدنا في قراءة أرسطو هنا ترجمة عن اليونانية مباشرة إلى العربية قام بها محمد عبد الهادي أبو ريدة في مقدمته لرسالة الكندي في العقل (المصدر السابق، ص 333) مع مقارنتها بترجمة عربية قديمة لكتاب أرسطو في النفس من أعمال إسحق بن حنين (ـ298هـ/ 910م) نشرها وحققها عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1954، وفيها كلام أرسطو عن «العقل الفعال»، ص 74.

(2) المصدر السابق.

إن تعميق النظر في هذا الأساس ذاته يكشف لنا جوهر المشكلة التي كانوا يحاولون الوصول، بهذه الطريقة من البحث في خارج النفس، إلى حل لها. . إنهم ـ في الواقع ـ محقون ببحثهم عن حلقة في سلسلة ديالكتيك عملية المعرفة كانوا يفقدونها. نقصد تلك الحلقة التي يحدث بها التحول في حركة التفكير من مرحلة الإمكان إلى مرحلة الفعل والتحقق. أما فقدان هذه الحلقة لديهم فقد نشأ، أساساً، من خطأ موضوعي وقعوا فيه وليسوا مسؤولين عنه ذاتياً، لأنه مرتبط بوضع تاريخي لمستوى معارف عصرهم. هذا الخطأ هو الافتراض المثالي القائم، في فلسفتهم، على الفصل غير الواقعي بين قوانين التفكير وقوانين الواقع الخارجي المادي، أي على استقلالية كل من هذه وتلك بالنسبة إلى الأخرى استقلالية تكاد تكون مطلقة. فهم، إذ نظروا إلى عالم النفس نظرتهم إلى عالم قائم بذاته، منفصل ومنعزل عن الواقع الخارجي، وضعوا حركة عملية المعرفة أمام طريق مسدود، وأقفلوا على أنفسهم باب الحل الصحيح لهذه المشكلة، ولم يبق لهم من سبيل إلى الحلقة التي يبحثون عنها في سلسلة ديالكتيك العملية، غير أن يلجأوا إلى هذا الحل المثالي.

إن قطع الصلة بين قوانين الفكر وقوانين الواقع، أو بين أشكال التفكير ومحتواها الواقعي، قد أعجز الفلاسفة المثاليين أن يفسروا، تفسيراً صحيحاً، مسار حركة التحولات الديالكتيكية لعملية المعرفة في تفكير الإنسان، فاضطرهم ذلك إلى افتراض «علة فاعلة» تتدخل لإنجاز هذه العملية من خارج النفس وخارج الواقع معاً، أي من خارج الذات والموضوع كليهما.

لقد كان من نتائج هذا كله أن وقع التناقض الداخلي في نظرية العقل للكندي وفي أصلها الأرسطي. وهذا التناقض يتجلى مباشرة في الفرق بين النظرة الواقعية إلى بعض مراحل التفكير، والنظرة المثالية إلى المرحلة التي يحدث فيها التحول الأساسي في حركة التفكير، أي مرحلة التحول من الإمكان إلى التحقق. فإن لدى أرسطو، ولدى الكندي بعده، رؤية صحيحة بأن المرحلة الأولى للمعرفة عند الإنسان تبدأ بحالة الإمكان المطلق، أو ما

ندعوه، في لغة العصر، بالقابلية، أو الاستعداد، أو التهيؤ الطبيعي لتلقي المعرفة، وأن مرحلة أخرى تعقبها، هي مرحلة التلقي الفعلي للمعرفة، أي مرحلة اكتساب المعارف التي بها تتكون ملكة التفكير الفعلية، ملكة تجريد الأشياء من صورها الحسية وتحويلها إلى صور نوعية، أي تحويلها من كونها «أشياء» إلى كونها «أنواعاً». . بل يمكن القول إن الكندي تنبه كذلك إلى المرحلة الثالثة من مسار هذه العملية، وهي مرحلة الانتقال إلى «الأشياء» نفسها ووضع «الأفكار» أو «الأنواع» المنتزعة منها سابقاً موضع التطبيق عليها من جديد. أقول: لقد تنبه الكندي إلى هذه المرحلة، ولكن بصورة مبهمة ـ طبعاً. فهو قد أدرك، بحق، أن المعرفة تتحقق لدى الإنسان بشكلين: بتكون «الأفكار» على شكل قدرة أو ملكة أولاً، و«باستعمال» هذه القدرة أو الملكة على شكل حركة معرفية فعلية مباشرة ثانياً. لذلك زاد الكندي في التقسيم التقليدي للعقل نوعاً رابعاً سماه ـ كما تقدم ـ «العقل الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل».

إن رؤية هذه المراحل، بشكل ما، هي رؤية صحيحة، لأنها واقعية، لكنها فقدت واقعيتها فجأة مذ عجزت أن تكشف الصلة بين هذه المراحل كأشكال للتفكير، وبين الواقع المادي الموضوعي كمحتوى لهذه الأشكال. وبذلك غاب عنها أن «العلة» في (إخراج النفس من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل) ليست قائمة في عالم غيبي يقع خارج الذات والموضوع، بل هي قائمة في علاقة الذات بالموضوع نفسها، أي في داخل الحركة الدياليكتيكية لعملية المعرفة، وفي هذه الصلة الموضوعية الحية بين الفكر والواقع، أو بين أشكال التفكير ومحتوياتها التي هي ليست سوى انعكاسات الواقع المادي بأشكال فكرية.

هذا التناقض عند أرسطو ثم عند الكندي، في نظرية العقل، لا يقتصر على الجانب الذي ذكرناه. فهناك وجهان آخران لهذا التناقض: **أولهما**، ما نجده عند أرسطو خصوصاً في مجال تحديده لما يكون موضوعاً للحس، حيث يقرر أن المحسوسات هي موضوع الحس، ثم يقرر ـ في الوقت نفسه ـ أن هذه المحسوسات هي التي تجعل الحواس حاسة **بالفعل**، بعد أن

تكون حاسة بالقوة[1]. لكن أرسطو هنا يتخذ موقفاً مادياً، بكونه يرى أن المحسوسات، أي الموضوعات الخارجية المادية، هي العلة الفاعلة لإخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل، في حين رأيناه في مسألة العقل يلجأ إلى الموقف المثالي في إخراج «العقل بالقوة» إلى «العقل بالفعل»، باحثاً عن «العلة الفاعلة» هناك في عالم «غريب» عن الذات والموضوع كليهما، عالم ما وراء الواقع الخارجي والنفسي معاً.

وأما ثاني الوجهين، فهو ما نجده عند كل من أرسطو والكندي من موقف في نظرية المعرفة يناقض موقفه هنا في نظرية العقل.

ونتكلم الآن عن أرسطو:

في مجال معارضته[2] للتأمل العقلاني الأفلاطوني الذي نظر إلى الطبيعة كشيء ثانوي اعترف أرسطو بالوجود الحقيقي للطبيعة[3]، وهو يطلب من ذات المدرك أن تتدخل في الطبيعة. وانطلاقاً من ذلك اتخذ موضوعته التي تعد مبدأ أساسياً عنده في نظرية المعرفة، والتي يدافع عنها في «التحليلات الثانية». نقصد موضوعته القائلة بأن المعرفة تبدأ بالحس[4]. ومن هنا يصح

---

(1) أرسطو، كتاب النفس، 2، 417ب، 21 ـ 22.

(2) خص أرسطو مناقشته لنظرية «المثل» الأفلاطونية بالفصلين الرابع والخامس من الكتاب الـ 13 من «الميتافيزيقا». وإذا رجعنا إلى هذه المناقشة في الفصل الخامس، بصورة خاصة، أمكن أن نستخلص منها أن أرسطو يرفض فصل العالم الذي يمكن إدراكه بالعقل عن العالم الحسي، ويرفض الفصل الميتافيزيقي (بالمعنى المقابل للدياليكتيكي) بين الجوهر والظاهرة، ويرفض أيضاً اعتبار مقولة العام مستقلة عن الخاص وكون العام موجوداً خارج الخاص. ومن هذه النواحي الأرسطية في معارضة نظرية أفلاطون عن «المثل»، استخلص لينين فكرته التي عبر عنها في «دفاتر فلسفية» قائلاً إن نقد أرسطو هذا موجه لا إلى أفلاطون وحده، بل هو موجه إلى المثالية نفسها بوجه عام.

(3) يقول لينين إنه «ليس من شك في واقعية العالم الخارجي (عند أرسطو)» (دفاتر فلسفية، الطبعة الفرنسية 1955، ص 287).

(4) قد يظهر أرسطو، في توكيده هذه الموضوعة، حسياً.. ولكنه يبعد عن نفسه النزعة الحسية بما يؤكده في كتاب النفس (2، 417ب 22) من أن المعرفة، وإن كان تبدأ بالحس، ليست تتشكل من الإحساس والتجربة وحسب. ذلك إذ يقول إن العلم هو علم بالكلي، لا الجزئي، و«الحس بالفعل لا يكون إلا من الأشخاص المفردة

القول بأن أرسطو يعد مؤسساً للموضوعة الأخرى القائلة **بأنه لا يوجد في العقل شيء لم يمر قبل ذلك بالحس.**

إذا ربطنا هاتين الموضوعتين بكل ما تؤكده نصوص أرسطو من الاعتراف بموضوعية العالم الخارجي، **استطعنا أن نصل إلى استنتاج أن نظرية المعرفة الأرسطية قائمة على أسس فلسفية مادية.**

إن أرسطو لا يشك في كون الإحساس يولد من عملية تأثير الموضوع الخارجي على الحس[1]، **وهو يضع في أساس نظرية المعرفة أن عملية التفكير إنما تتم بمعادلة تبدأ بالحس، ثم تتحول إلى «التصور» (الذي يقوم** بدور الوسيط بين الحس والفكرة)، لكي تنتهي بتكون الفكرة، أو الحكم (راجع كتاب النفس: 3، 431أ 16).

ذلك كله يحدد الموقف المادي الأرسطي في نظرية المعرفة تحديداً يتناقض مع الموقف المثالي الأرسطي في «نظرية العقل» الذي يلجأ إلى عامل غيبي، من خارج النفس وخارج الواقع المادي معاً، يتدخل لإنجاز عملية التفكير.

* * *

هذا عند أرسطو. **أما الكندي** فنجد له كلاماً في رسالته الخاصة ببحث «ماهية النوم والرؤيا» (رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 293 ـ 311) يتيح لنا استنتاج جانب من نظرية المعرفة عنده، وهو الجانب الذي يعنينا الآن. إن دراسته لماهية النوم والرؤيا تقوم على فكرة الارتباط بين الحس و«القوة المصورة». وهو يضع الفرق بين الحس وهذه «القوة المصورة» على النحو التالي:

= (الجزئيات)، وأن العلم للكل» (اعتمدنا هنا النص العربي لكتاب النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، نشرة بدوي، ص 43). وقد دفع لينين تهمة «الحسية» عن أرسطو، في دفاتر فلسفية، قائلاً إنه ـ أي أرسطو ـ حسي مفكر، في مقابل الحسيين المبتذلين.

(1) يؤكد أرسطو ـ في كتاب النفس ـ أن الحواس لا تثير الإحساس دون تأثير الموضوع.

الحس يقدم لنا صور محسوساته مرتبطة بمقوماتها المادية (يدعوها الكندي: الطينة)؛ أما «القوة المصورة» فهي تنقل لنا صورة الأشياء الشخصية (الجزئيات)، أو صور المحسوسات، مجردة من تلك المقومات المادية[1]. فإذا لحظنا أن «القوة المصورة»، في مصطلح الكندي، تؤدي دور الوسيط، في معادلة حركة المعرفة، بين الحسي والمجرد ـ والكندي متأثر هنا بأرسطو كما هو ظاهر ـ صح لنا أن نستخلص من ذلك صورة تركيبية لعملية التفكير تبدأ بالحس، ثم تنتقل إلى «الخيال» لتصفية الصور الحسية من ماديتها (الطينة)، ثم يتناولها الفكر ليتخذ لها الصور الكلية، أو الأنواع، وتتم بذلك عملية التجريد.

إذن، يظهر لنا الكندي هنا، مثل أرسطو، منطلقاً انطلاقاً صحيحاً له أساس مادي. . إذ هو في مسألة المعرفة ينطلق من الوجود الموضوعي أولاً، ومن الحس، كنقطة بدء في سبيل الاحتواء المعرفي لهذا الوجود الموضوعي، ثانياً. . وعلى هذا يبدو، واضحاً، أن كلاً من أرسطو والكندي لا يضعان هنا، بين قوانين التفكير وقوانين الواقع، ذلك الحاجز الأصم الذي وضعاه في نظرية العقل، حتى اضطر هناك إلى تدخل العامل الغيبي في تحويل العقل بالقوة إلى العقل بالفعل. وبذلك وقعا في هذا التناقض المتعدد الجوانب، كما رأينا.

* * *

هناك مصدر أساس لكل ما يتخلل تعليم أرسطو والأرسطيين ـ ومنهم الكندي ـ في مسائل المعرفة، من ثغرات التناقض. هذا المصدر يتركز ـ

---

(1) الكندي يطلق على «القوة المصورة» أيضاً، وفقاً للمصطلح الفلسفي اليوناني، كلمة الفنطاسيا اليونانية التي يترجمها ماجد فخري بـ «الخيال» (ماجد فخري، أرسطوطاليس، المعلم الأول، بيروت، المطبعة الكاثوليكية 195,، ص 66) ويترجمها أبو ريدة بـ «المخيلة» (رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 293). يمثل الخيال، أو المخيلة، أو الفنطاسيا»، في تعليم أرسطو، مرحلة الوسط بين الحس والفكر في عملية التجريد (التفكير) (أرسطو، كتاب النفس، 3، 431أ 16).

بالتحقيق ـ في العجز عن معرفة الجسر الذي يتحرك عليه دياليكتيك العلاقة بين المعرفة العقلانية والمعرفة الحسية، أو بين العام والمنفرد. بل يجب القول إن هذا العجز يشمل الكثير من الاتجاهات الفلسفية القديمة والحديثة، والفلسفة البرجوازية المعاصرة بوجه عام، ولا سيما منها فلسفة التجريبيين والوضعيين. وقد تميزت الماركسية وحدها بالخلاص من أسر هذا العجز، وأثبت تطور العلم في عصرنا، ولا يزال يثبت باستمرار، قيمة ما حققته الماركسية ـ اللينينية في هذا المجال، بفضل اهتدائها إلى أثر الممارسة والتطبيق في حل مشكلة المعرفة جذرياً.

إن عجز أرسطو عن اكتشاف ذلك «الجسر» قد استدرجه إلى تناقض أشد حدة من كل ما ذكرنا سابقاً. نعني به التناقض بين ما يبدو في أحد جوانب تعليمه المعرفي من ميل إلى النزعة الحسية، وبين ما يبدو في جانبه الآخر من اعتماد «الحدس العقلاني» طريقاً وحيداً لإدراك ما يسميه أرسطو بـ «المبادىء الأولية». . كيف يمكن الجمع بين اعتماده هذا الطريق الحسي المثالي واعتماده الحس كنقطة انطلاق إلى المعرفة؟

هذا السؤال لم يستطع الإجابة عنه، رغم محاولاته الجاهدة، والقيمة، في الكثير من كتبه (بعد الطبيعة، التحليلات، النفس. .). وليس غريباً أن لا يجد الجواب عن هذا السؤال ما دام لم يكتشف جوهر العلاقة بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية. وكان من الطبيعي أن لا يكتشف ذلك ما دام الموقف التأملي كان أساس انطلاقه في الموضوع، وما دام مستوى المعرفة العلمية يومئذ لم يكن مؤهلاً لدفع مثل أرسطو إلى تخطي الموقف التأملي نحو ربط المعرفة بالممارسة. لقد كان يعوز أرسطو، والأرسطيين بعده ومنهم الكندي، أن يصلوا إلى فهم المضمون الاجتماعي والنشاط العملي للإنسان، لكي يعرفوا دور التأثير المتبادل بين التطبيق والتفكير، بين «التأمل الحي» و«التفكير المجرد» ـ كما يعبر لينين[1] ـ في إنجاز عملية المعرفة بكاملها.

---

(1) يقول لينين: «.. من التأمل الحي، إلى التفكير المجرد، ومنه إلى الممارسة (التطبيق).. هذا هو الطريق الدياليكتيكي لمعرفة الحقيقة، معرفة الواقع الموضوعي

وإذا كان الموقف العلمي يفترض هنا أن نأخذ الوضع التاريخي للمسألة بالحسبان، كما أشرنا، فنعذر أرسطو ومعاصريه إن لم يصلوا إلى الحل الصحيح للمشكلة، فإن هذا الموقف نفسه يفترض ـ إلى جانب ذلك ـ أن ننتظر من مثل الكندي تجاوزاً للنقطة التي وقف عندها أرسطو. نقول ذلك لسببين: **أولهما**، مسافة البعد الزمني بين عصر أرسطو وعصر الكندي وما حدث خلال هذه المسافة الطويلة من تغير في العلاقات الاجتماعية ومستويات العلوم والمعارف البشرية بين العصرين على نحو متقدم في مسيرة التطور؛ **وثانيهما**، إن الكندي نفسه كان رجل ممارسة للعلوم التطبيقية واسعة ومتعددة الجهات، كما نعرف من سيرة حياته ومن فهارس مؤلفاته ومن بعض رسائله التي وصلت إلى أيدي الباحثين المعاصرين حتى الآن. ولسنا نطمع ـ طبعاً ـ أن يتيح مستوى العلوم التجريبية في عصر الكندي للفكر الفلسفي ما أتاحته مستويات هذه العلوم في العصور المتأخرة، وعصرنا الحاضر بالأخص، من أسباب التطور العاصف للفكر الفلسفي الحديث، الذي يعد الفكر الماركسي ذروة تطوره المتقدم على طريق كشف حقائق الديالكتيك الحي في الطبيعة والفكر والمجتمع. لسنا نطمع بذلك، كما قلنا. ولكن، من الحق أن نطمع بالحد الأدنى من تجاوز المواقف الأرسطية. فهل حقق الكندي هذا الحد الأدنى؟

سنجد في الصفحات التالية محاولة للإجابة عن هذا السؤال.

12 ـ مواقف على «المفترق»

كان الكندي يملك أصالة الفيلسوف.. هذه حقيقة يستطيع الباحث أن يلحظها حتى خلل البنية المتشابكة لمقولاته وبراهينه التي تحتضن قضية اللّٰه، «خالق الوجود من عدم».. ليس لدينا وهم حتى الآن بأن الكندي خرج كلياً

= (دفاتر فلسفية، ص 146 ـ 147)، الترجمة العربية للنص في كتاب «المادية الديالكتيكية» لجماعة من العلماء السوفيات، ترجمة بدر الدين السباعي وزميليه، دمشق، دار الجماهير، ص 342).

عن انتمائه اللاهوتي. ولكن الرجل كان فيلسوفاً أيضاً. لقد وجدت الفلسفة في كينونته الثقافية مكانها الراسخ الفاعل. من هنا كانت نزعته الفلسفية تستدرجه، أحياناً، إلى مواقف تضعه على «المفترق» الذي كانت ظروف مجتمعه في القرن الثالث الهجري تقتضي أن يتجاوزه بالفعل. غير أن انتماءه ذاك كان يبقيه على «المفترق» أو يبعده عنه، دون أن يتمرد ويتجاوز «المفترق». إننا نكاد نحس المعاناة العميقة الخفية عند الكندي. نعني معاناة الصراع بين انتمائه اللاهوتي ونزعته الفلسفية التي كان عليها أن تستجيب لظروف المجتمع العربي ـ الإسلامي في القرن الثالث الهجري. ويبدو أنها كانت مؤهلة فعلاً، من حيث الإعداد الذاتي، أن تستجيب لهذه الظروف لولا سيطرة الانتماء القوية.

أمامنا الآن نماذج من تلك المواقف، يبلغ فيها الكندي ـ بنزعته الفلسفية ـ حافة «مفترق» شبه حاسم بين قاعدة انطلاقه الدينية الخالصة في القضية الأساسية «للفلسفة الأولى» وبين قاعدة جديدة لتطوره الفلسفي متحررة من سيطرة الانتماء:

أولاً: تأثير اللّه في المادة

إننا نقرأ الكندي يكتب في نصوص متفرقة من رسائله الفلسفية أمثال هذه المقولات:

أ ـ «الطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن»[1].

ب ـ «.. لأنَّ الطبيعة هي الشيء الذي يجعل منه اللّه العلة والسبب لجميع الأشياء المتحركة الساكنة حسب الحركة»[2].

ج ـ الأشياء التي هي دون اللّه من جميع خلقه أولها منفعل باللّه مباشرة، ثم «بعضها عن بعض، فإن الأول ينفعل، فينفعل عن انفعاله آخر وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهي إلى المنفعل الأخير. فالمنفعل الأول يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علة انفعاله

---

(1) كتاب الكندي في الفلسفة الأولى (رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 11).
(2) رسالة الكندي حول طبيعة الفلك (المصدر السابق، ج 2، ص 40).

القريبة. وكذلك الثاني، إذ هو علة الثالث القريبة، حتى ينتهي إلى آخر المفعولات. فأما الباري تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط، والتي بغير توسط، بالحقيقة، لأنه فاعل لا منفعل البتة. إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة توسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته»[1].

حين نجد الكندي يقول مثل هذه الأقوال لا تسمح لنا منهجية البحث أن نتغاضى عما تتضمنه هذه النصوص من تلميحات جريئة تشير، بدرجة من الوضوح، إلى رؤية جدية عند فيلسوفنا لا تتفق مع الرؤية اللاهوتية السائدة عصره، وهي أن اللّه يؤثر في المادة تأثيراً مباشراً دون وسائط. فإن الكندي يؤكد في هذه النصوص كلامه على العلل الفاعلة «الوسائط». وهذا يعني أن اتجاهه يذهب إلى نفي التأثير الإلّهي المباشر في المادة، وإلى إسناد التأثير المباشر فيها إلى العلل الطبيعية، أي اعتبار هذه العلل هي الفاعل المباشر في وجود أشياء الطبيعة وأفعالها. ولا ينفي هذا الاتجاه محاولة الكندي إخفاءه تحت ستار القول بأن هذه العلل «الوسائط»، إنما هي فاعلة «بالمجاز» لا بالحقيقة.. فإن مسألة المجاز والحقيقة هنا ليست ـ كما يبدو ـ سوى مسألة اصطلاحية، ما دامت هذه العلل واردة في ترتيب نظام العلل الكونية الأونتولوجية، كما وضعه الكندي نفسه، وما دام هو نفسه أيضاً قد وصف لنا تسلسل تأثيرات هذه العلل بعضها ببعض على نحو نفهم منه أن هذه التأثيرات هي أحداث كونية واقعية حقيقية، «لامجازية»[2]. فكل منفعل

---

(1) رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام (المصدر نفسه، ج 1، ص 182 ـ 283).

(2) راجع «رسالة الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد» (رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 214 ـ 237). في هذه الرسالة يستخدم المؤلف براهين منطقية يقوم بنيانها بكامله على أساس أن ما تفعله «العلة القريبة» إنما هو فعل أو حادث واقعي حقيقي ملموس، وليس مجازياً.. فهو يقول، مثلاً، في هذه الرسالة بأن الحركة تحدث الحرارة في العناصر وما يتركب منها، وأن العناصر تقبل الانفعال إما بالحركة أو بالمماسة. فالحركة هنا علة فاعلة في الحرارة. والحركة واقع مادي حقيقي، والحرارة واقع مادي حقيقي أيضاً. والأولى علة في حدوث الثانية، وهي أيضاً علة مادية حقيقية، فما معنى أن تسمى بعد ذلك علة «مجازية»؟

سابق هو ـ بالنسبة لما بعده ـ «علة انفعاله القريبة». هكذا قالها الكندي بوضوح.

هنا إذن، وضع الكندي نفسه على «مفترق» خطير كان يمكن أن يتجاوزه خطوة أخرى واحدة ليخرج نهائياً على انتمائه الأصلي اللاهوتي.

ثانياً: قانون العلاقات السببية

إذا رجعنا، ثانية، إلى النصوص السابقة لندقق النظر من جديد، في تلك الصورة المتكاملة لنظام العلل الكونية الأونتولوجية، المترتب بعضها على بعض، ثم بحثنا عن الأساس الفلسفي (العلمي) الذي يبني عليه الكندي تصوره لهذا النظام، وجدنا ذلك الأساس في التزام الكندي، التزاماً علمياً راسخاً، بقانون العلاقات السببية، بوصف كونه المرجع والقاعدة العامة لمجمل القوانين الطبيعية. إن الممارسة النظرية والتجريبية لعلوم الطبيعة، ومعها الطب والرياضيات، هي التي أنتجت الاقتناع التام لدى الكندي لا بفاعلية هذا القانون وحسب، بل بالضرورة والشمول اللذين يتميز بهما كذلك[1].

إننا حين نقرأ، مثلاً، رسالة الكندي «في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»[2]، لا نشك في أنه يوسع شمولية قانون العلية وضرورته إلى خارج ما يسميه هو عالم «الكون والفساد» أو عالم «ما دون القمر»، أي خارج العالم الأرضي. فإن نصوص هذه الرسالة تكاد تكون صريحة في أن القوانين الطبيعية التي تحكم عالمنا الأرضي هي نفسها تحكم أيضاً ـ بالشمول والحتمية ذاتيهما ـ أشكال العلاقات بين عالمنا هذا والعالم الذي يسميه الكندي عالم «الأشخاص العالية» ويعني به عالم الأفلاك أو مجموعة النظام الشمسي باصطلاحنا الحديث. ذلك بالرغم من الفارق الجوهري،

---

(1) لقد عبر الكندي عن اقتناعه العلمي الراسخ بقانون العلاقات السببية تعبيراً صارماً حين قال: «... وليس في الطبيعة شيء عبث وبلا علة»، (رسالته في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى، رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 253).

(2) راجع الهامش 152.

عند الكندي، بين عالم الأرض وعالم «الأشخاص العالية»[1]. والفارق هذا هو أن الأول عالم «الكون والفساد» والثاني لا يتأثر بعملية الكون والفساد، وإن كان كلاهما غير أزلي.

أما مصدر الارتباط بين العالمين، فيبدأ ـ في نظر فيلسوفنا ـ من نقطة العلاقة بين أفعال النفس و«مزاجات الأجسام»[2]. لأنه يرى أن مزاج الجسم هو المحدد لنوعية أفعال النفس، ولذلك تختلف أفعال النفس باختلاف «مزاجات الأجسام». أما هذه «المزاجات» فإنها «تختلف باختلاف الأشخاص العالية بالمكان والزمان والكيفية»[3]. ومن هذه النقطة يمضي الكندي شارحاً ـ مع التحديد والتعيين بالأمثلة الملموسة ـ أشكال التأثير المادي الذي تمارسه كل من الأجرام الفلكية على «أمزجة» البشر، أي على ألوان أجسامهم وأنواع طباعهم واختلاف أخلاقهم ومعالم وجوههم، بل تأثيرها حتى على كينونة الأجنة في الأرحام[4]. ذلك كله وفقاً لمعادلات طبيعية وأقيسة رياضية يبنيها على قوانين العلاقات المادية بين أجسام الأرض وأجرام الأفلاك، بقدر ما كان باستطاعة الكندي في عصره ومجتمعه أن يكتشف من هذه القوانين، التي يمثل قانون العلاقات السببية، أو قانون العلية، قاعدتها الضرورية.

ثم حين يبلغ الكندي هذه المرحلة من بحث علاقة التأثير المادي التي تربط عالم الأفلاك بعالم البشر، يخطو إلى أمام خطوة جديدة جريئة بالفعل.. فهو هنا، عند هذه المرحلة، نراه يتساءل فجأة: «.. وإذ ذلك كذلك فما الذي يمنع ما كان ألطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية بإرادة الباري ـ جلَّ ثناؤه ـ إذ كان الأمر الأوضح معلولها

---

(1) يقع عالم «الأشخاص العالمية» ـ حسب النظام الكوني في تصور الكندي ـ في «ما بين حضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك» (رسالته عن العلة الفاعلة القريبة: الرسائل الفلسفية، ج 1، ص 219).

(2) مزاجات وأمزجة: جمع مزاج، وهو تعبير عن طبائع الجسم وأحواله وأعراضه.

(3) المصدر نفسه، ص 224.

(4) الأجنة: جمع جنين. والأرحام: جمع رحم (منبت الجنين في أحشاء الأنثى).

الأقرب ـ أي معلول الأجرام السماوية ـ وهي علته القريبة. وهل باقي الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب، أعني الكون الطبيعي والكون النفساني؟»[1].

لا نملك، حين نقرأ هذا النص، إلا أن ندهش لأهميته. فهو يتضمن ـ في تقديرنا ـ وثبة ملحوظة نحو موقف مادي يكاد يكون صريحاً، لولا أن الكندي أحاطه بالكثير من الحذر في ذكر «المعلول الأقرب» و«العلة البعيدة» و«إرادة الباري جل ثناؤه (مشيراً إلى «المعلول الأبعد»، وإلى «العلة البعيدة» التي يعبر بها عادة عن «إرادة الباري» نفسها)، ثم في إبقائه المقصود من الـ «ألطف» ومن «باقي الأشياء اللواحق» غامضاً.. غير أن كل هذا الحذر لم يستطع أن يخفي المضمون الحقيقي للنص ولا أهمية هذا المضمون. فإن الكندي هنا، بعد أن استوفى شرح التأثير السببي والمادي للأجرام الفلكية على «أجسام» البشر، أراد أن يتخطى بفكرته هذه مجال الأجسام إلى ما هو «ألطف من ذلك»، أي إلى مجال ما يمكن أن نسميه «الروح» أو «النفس» بالمصطلح الفلسفي القديم، أو «الحياة» في المصطلح العلمي الحديث. لكأنما يحاول الكندي أن يقول ـ بل هو يقول فعلاً ـ إنه إذا كان لحركة الأجرام الفلكية كل هذا القدر من «سببية» التأثير الواقعي المادي في «أجسام» أهل الأرض، فإنه من الأولى والأحق لما هو «ألطف» من الأجسام أن يكون «موجوداً» ـ انتبه لكلمة «موجوداً» ـ «بسبب» من هذه الحركة ذاتها (حركة الأجرام الفلكية). ولماذا هذه الأولوية والأحقية؟ يجيب الكندي عن هذا السؤال بفكرة جديدة وجريئة أيضاً، وأساسية ـ فلسفياً ـ لفهم الموقف المادي الذي يتحرك نحوه هنا. فهو يقول في جواب ذلك إنه إذا كان الأمر الأوضح لدينا هو كون أحوال الأجسام معلولات لحركة الأجرام الفلكية، وكون هذه الحركة علة «قريبة» لها، فإنه من الأسهل أن نفهم هذه العلاقة السببية بين هذه الحركة وبين ما هو من «لواحق» «الكون الطبيعي والكون النفسي» (انتبه لكلمة «لواحق»)، أي من لواحق

---

(1) الرسالة السابقة نفسها، المصدر نفسه، ج 1، ص 224.

الأجسام وأمزجتها. فما هي هذه اللواحق؟ إذا نحن فهمنا المقصود بما هو «ألطف» فقد فهمنا المقصود بهذه «اللواحق»، لأنها هي المعنية بـ «الألطف». ونحن نرجح أن المقصود بها ـ كما تقدم ـ الروح، أو النفس في مصطلح ذلك العصر، أو مبدأ الحياة في مصطلح عصرنا. فهل ـ تري ـ يمكن الاستنتاج هنا أن الكندي وصل إلى رؤية العلاقة الجذرية بين المادة والحياة، سواء بوثبة ذهنية عفوية خارقة أم بنظرة علمية عبقرية؟

وبالطبع أنه ليس يفهم الموقف المادي على حقيقته في هذه المسألة، إذا لم نربط فكرة الكندي هنا بما كشفه العلم بعد ذلك من كون حركة الأجرام الفلكية ليست منفصلة عن حركة المادة في الأجرام الأرضية، أو ـ بتعبير آخر ـ عدم الفارق بين عالم الأرض وعالم الأفلاك بالنسبة للقوانين الطبيعية.

* * *

هكذا، نرى الكندي، في مثل هذا النص، لا يقتصر موقفه المادي على بلوغ «المفترق» شبه الحاسم، بل يتخطاه إلى المدى الذي يمكن القول ـ بوجه ما ـ إنه حاسم. ولكن، ما إن نترك مثل هذا النص لنقرأ نموذجاً آخر من نصوصه الفلسفية، حتى نلتقيه عند موقف آخر مختلف جداً. فما أكثر النصوص التي يقرر فيها للّه «الواحد الحق الأول» صفة «ذي القدرة التامة، والقوة الكاملة، والجود الفائض»[1]، أو صفة كونه «العلة الأولى التي لا علة لها، الفاعلة التي لا فاعل لها، والمتممة التي لا متمم لها، والمؤيس الكل عن ليس...»[2].

إن تقابل الموقفين، بهذه الصورة التناقضية الحادة، يكشف ـ أوضح فأوضح ـ ما سبق لنا قوله من أن الكندي كان يعاني حالة شديدة من التردد الحائر بين موقفين متصارعين: **أولاً**، موقف الحفاظ الصارم على المفهوم

---

(1) وردت هذه العبارة في ختام رسالته في الفلسفة الأولى (الرسائل الفلسفية، ج 1، ص 162).

(2) من ديباجة الرسالة نفسها التي قرأنا فيها النص السابق المعبر ـ كما فهمناه ـ عن موقف مادي (الرسائل الفلسفية، ج 1، ص 214). أما عبارة «المؤيس عن ليس» فإن معناها: (الموجد كل شيء من عدم).

الإسلامي في مسألة «خلق العالم من عدم» وما يستلزمه هذا المفهوم من الفصل التام بين اللّه والعالم المادي؛ ثانياً، موقف الالتزام الصارم أيضاً بشمولية قانون العلاقات السببية، وبما تقتضيه شمولية هذا القانون من القول بارتباط العالم المادي بوجود أزلي، وبما يؤدي إليه ذلك من رفض المسلمة القائلة بـ «خلق العالم من عدم»، بل رفض فكرة الخلق من الأساس. فهل ـ ترى ـ يمكن القول إن الكندي حاول حل معضلته هذه «بالتوفيق» بين الموقفين، وذلك بأن يراعي «السببية» كقانون عام ينحصر نفاذه في عالم الطبيعة، على حين يرفض مراعاته في ما وراء الطبيعة، حذراً من أن يؤدي به الاعتراف بهذا القانون كلياً إلى الاعتراف بأزلية العالم، أي بنفي عملية الخلق، ولذلك نراه يؤكد فكرة كون «العلة الأولى» لا علة لها، وأنها وحدها الأزلية، وأن سائر العلل التي دونها محدثة من عدم، أي أن وجودها لم يخضع لعلاقة سببية ما على ما تجري عليه العلاقات السببية في عالم الطبيعة؟ ولكن توكيده هذه الفكرة يؤكد في الوقت نفسه الوضع التناقضي الذي يقع فيه حين يأخذ ـ مع ذلك ـ بنظام تراتب العلل الذي يقيم صلة متسلسلة ومتماسكة بين حلقات سلسلة العلل الكونية كلها، من قمتها (العلة الأولى) حتى نهايتها.. ويزيد وضعه التناقضي وضوحاً حين نربط بين صورة هذا النظام للعلل الكونية وبين ما يلمح إليه، في بعض نصوصه، من تحقق الصلة بين هذه العلل بطريق الفيض.. إن كلمة «الوجود الفائض» الواردة في العبارة السابقة، وما هو بمضمونها في نصوص أخرى له[1]، مما يتيح لنا أن نفكر ـ بجد ـ في العلاقة بين تصور الكندي لنظام

---

(1) راجع رسالة الكندي في النفس: المصدر نفسه، ج 1، ص 270. في هذه الرسالة يصف الكندي النفس بأنها بسيطة، جوهرها من جوهر اللّه، وهي نور من نوره، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها وصارت شبيهة باللّه، إلخ... إن هذه الطريقة في فهم النفس والتعبير عنها، ليست بغريبة عن الطريقة الأفلوطينية مصطلحاً ومضموناً... وهناك تعبير آخر للكندي يستخدم فيه اصطلاح «الفيض» ومضمونه الأفلوطيني في مجال علاقة العالم باللّه، وهو قوله: «.. فإذن، فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول، هو تهوي كل محسوس..» (رسالة الكندي في الفلسفة الأولى، المصدر نفسه، ص 164).

العلل الكونية وبين نظام الفيض الأفلوطيني. وليس من سبب قوي يدعونا لنفي هذه العلاقة ما دامت نصوص الكندي نفسها تدفع إلى توكيدها. ذلك مع علمنا أن فكرة الفيض الأفلاطونية المحدثة تعني صدور العالم عن وجود أزلي، لا عن عدم خالص.

كل ذلك يكاد يقنعنا أن الرجل كان يعاني، بالفعل، حالة من الصراع أو التردد بين الموقفين المتناقضين. وفي ظننا أن هذا الصراع أو التردد يرجع إلى عدة مصادر واقعية: منها، تأثره ـ نظرياً ـ بفكرة الفيض الأفلاطونية المحدثة والنظام الكوني القائم على هذه الفكرة.. ومنها، وضعه الإيديولوجي المائع، وفقاً لما عرضناه من قبل.. ومنها كذلك، تأثير ممارسته العلوم الطبيعية، نظرياً وتطبيقياً، وكونه أفاد من هذه الممارسة أن يرى ـ ببصيرة واعية ـ مدى شمولية قانون العلاقات السببية في عالم الطبيعة والفلك، على قدر ما كان يسمح مستوى المعرفة العلمية يومئذ بهذه الرؤية. ومنها، بالدرجة الأولى، وبصلة غير مباشرة: تأثير تصدع الإيديولوجية الرسمية لدولة الخلافة، بسبب من تصدع السلطة السياسية لمركز الخلافة وانتشار أفكار الثورات الاجتماعية التي كانت تهب رياحها يومئذ من مختلف الأقاليم وبين مختلف الفئات الاجتماعية المضطهدة.

ثالثاً: العالم لا نهاية له بالقوة

هنا نموذج آخر نراه امتداداً لتلك المواقف التي ظهر لنا أنها تضع الكندي على «المفترق» الحاسم، أو شبه الحاسم، أو هو ـ بتعبير أدق ـ نموذج آخر للوضع التناقضي الذي رأيناه في النموذجين السابقين. وكما لم يستطع الكندي حل تناقضه هناك، يبدو لنا أنه من العسير أن يحل تناقضه هنا كذلك.

الكندي يقول بنهائية المادة والحركة والزمان وباستحالة كونها لامتناهية. ولكن حين يقول ذلك إنما يقصد كونها متناهية بالفعل، أي في حالة الوجود الفعلي للمادة، أي حالة كون المادة جرماً متعيناً ملموساً. وهو يصرح بذلك نصاً. فكل عبارة عنده تبحث في «نهائية» المادة أو الحركة أو الزمان إنما

تقترن بكلمة «بالفعل»[1]، كما هو الشأن عند أرسطو حين يقول بأن اللامتناهي لا يوجد بالفعل»[2]. ثم يضيف الكندي ـ شأن أرسطو أيضاً[3] ـ أن اللامتناهي إنما يوجد بالقوة، وأنه لا يستحيل أن يكون كل من المادة والحركة والزمان لا نهاية له بالقوة[4].

إذن، يتفق هنا الكندي مع أرسطو على القول بـ «لاتناهي» المادة بالقوة، وكذلك الحركة والزمان طبعاً. يبقى أن نفهم ماذا يعني اصطلاح «بالقوة» عند الكندي هنا؟ هل لديه مفهوم خاص لهذا الاصطلاح يختلف عن مفهوم أرسطو، أم هو يتفق مع أرسطو على مفهوم واحد في مقولتي: «النهائية»، و«اللانهائية»؟ إن الإجابة عن السؤال تقتضي أن نقرأ عبارة الكندي الآتية:

«.. وإذ جرم الكل[5] ممكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة، بأن نتوهم أعظم منه، ثم أعظم من ذلك دائماً، فإنه لا نهاية في التزيد من جهة الإمكان ـ فهو بالقوة بلا نهاية، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان، أعني أن يكون الشيء المقول هو بالقوة. فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة، هو أيضاً بالقوة لا نهاية له. ومن ذلك الحركة والزمان. فإذ[6] الذي لا نهاية له

---

(1) أنظر ـ مثلاً ـ رسالة الكندي في الفلسفة الأولى (المصدر نفسه، ج 1، ص 116)، ورسالة الكندي في مائية (ماهية) ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال: لا نهاية له (المصدر نفسه، ج 1، ص 194 ـ 198).

(2) أرسطو، الطبيعة (5، 204أ 8). نعتمد هنا النسخة العربية لكتاب الطبيعة، وهي ترجمة إسحاق بن حنين (ـ910 أو 911م) مع شروح: ابن السمح، ويحيى بن عدي، ومتى بن يونس، وأبي الفرج بن الطيب. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1964.

(3) أرسطو، الطبيعة (6، 206أ 14).

(4) رسالة الكندي في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية (المصدر السابق، الصفحات نفسها).

(5) «جرم الكل»، يعني العالم بمعناه الأشمل.

(6) هكذا في نشرة أبي ريدة (رسالة الكندي في الفلسفة الأولى). أما في نشرة الأهواني للرسالة فقد جاءت كلمة «إذن» بدل «إذ».

إنما هو في القوة ـ فأما بالفعل، فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له، كما قدمنا. . .»[1].

إن تفسير مفهوم «القوة» و«الإمكان» على أساس التوهم ـ كما يظهر من عبارة الكندي هذه ـ إنما هو تفسير ساذج مبتذل لا نعتقد أن الكندي يعنيه حرفياً. لأنه إذا جاز للوهم ـ بمعناه السطحي ـ أن يجعل المستحيل ممكناً، فلماذا لا يسمح للوهم هذا أن يتدخل أيضاً في جعل الشيء بلا نهاية بالفعل، ما دامت المسألة لا تخرج عن دائرة التوهم؟ لهذا نستبعد أن يكون مفهوم «بالقوة» أو «الإمكان» مرتبطاً هنا بالوهم كما هو ظاهر العبارة. فلا بد لنا أن نرجع إلى المصدر الأساس للكندي في بحث مقولتي «النهائية» و«اللانهائية»، نقصد: أرسطو. فإن سياق هذا البحث كله عند الكندي يجري على طريقة أرسطو ووفقاً لمقولاته ومفاهيمه ومصطلحاته. لذلك، يغلب عندنا الظن أن مفهوم «القوة» و«الإمكان» عند الكندي في موضوعنا يجري المجرى نفسه. فكيف يضع أرسطو المسألة إذن؟

يبدأ أرسطو هنا، في مستهل الفصل السادس من «المقالة الثالثة» (الطبيعة: 206 أ9) تحت عنوان «اللامتناهي: وجوده وماهيته» بإيضاح ما يترتب من «أمور كثيرة محال» على إنكار وجود اللامتناهي إنكاراً مطلقاً. . فيذكر من هذه الأمور «أنه يلزم أن يكون للزمان مبدأ وآخر. . .»[2]. لذا كان لا بد من تدبير يمنع مثل هذه اللوازم «المحال». . وذلك بأن يقال عن اللامتناهي «إنه من جهة موجود، ومن جهة: غير موجود». ثم يوضح أرسطو أن الجهة الأولى هي وجود «بالقوة». فما المقصود بهذا الوجود؟ ينفي أرسطو أن يكون المقصود بقولنا «بالقوة» هنا مثل الذي نقصده بقولنا «إن هذا الشيء بالقوة تمثال، ونحن نعني أنه سيصير تمثالاً»، لأن ذلك يعني أن اللامتناهي الموجود بالقوة سيخرج إلى الفعل، أي سيصبح

---

(1) رسالة الكندي في الفلسفة الأولى (نشرة أبي ريدة، ص 16).

(2) أي يلزم أن لا يكون الزمان سرمدياً. ومعلوم أن سرمدية الزمان والحركة والمادة من المبادىء الأساسية في تعليم أرسطو.

«لامتناهياً» بالفعل، وهذا ما قد أثبت أرسطو ـ في الفصل السابق ـ استحالته.

إذن، ما معنى الوجود بالقوة لـ «اللامتناهي»؟ معناه ـ عند أرسطو ـ هو كما «يقال إن النهار موجود، والجهاد موجود، من طريق أنه دائم التكون شيئاً بعد شيء ـ كذلك أيضاً «لا نهاية». ففي هذا أيضاً يوجد التمييز بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل، فنقول إن الألعاب الأولمبية موجودة بمعنى وجود المصارعة بالقوة ووجودها بالفعل»[1]. ولكن أرسطو يقول بعد ذلك في شرح معنى «وجود غير المتناهي بالقوة»: «هو كما نقول في وجود النهار وفي وجود الجهاد، وهو بالقوة، كالهيولى، لا كالشيء المتناهي بنفسه»[2].

إن التشبيه بوجود النهار ووجود الجهاد، وبالهيولى، نجد تفسيراً له أكثر وضوحاً عند شارحين من الشراح العرب القدماء لأرسطو، في نص مشترك لهما: يحيى بن عدي[3]، وأبو علي ابن السمح[4]. يقول الشارحان:

«. . . إن الموجود على ضربين: موجود بالقوة، وموجود بالفعل. والموجود بالقوة، منه ما يخرج إلى الفعل ويكمل ويكف ولا يبقى منه شيء، نحو الصفر[5] الذي هو تمثال بالقوة، فإنه إذا صار تمثالاً بطلت

(1) أرسطو، الطبيعة، الطبعة العربية، ص 251. يقول محقق الطبعة عبد الرحمن بدوي في الهامش هنا إن كلمة الجهاد الواردة في النص العربي معناها ـ كما في الأصل اليوناني: المصارعة في الألعاب.

(2) أرسطو، المصدر السابق، ص 253.

(3) يحيى بن عدي (ـ364هـ/ 974): من أشهر مفسري أرسطو من العرب في العصر الوسيط. يقول ابن النديم في كتابه «الفهرست» (ط. مصر، ص 369) إن يحيى قرأ على أبي نصر الفارابي. يذكر له القفطي (أخبار الحكماء، نشرة لبرت، ص 362 ـ 363) كتابين، أولهما: «تفسير فصل من المقالة الثامنة من السماع الطبيعي لأرسطوطاليس»، وثانيهما: «مقالة في أنه ليس شيء موجود غير متناه لا عدداً ولا عظماً».

(4) أبو علي ابن السمح (ـ418هـ/ 1027): ذكره القفطي (أخبار الحكماء، ص 411 ـ 412) فوصفه بأنه «. . . كان فاضلاً في صناعة المنطق. . وله شروح جميلة منقولة في كتب أرسطوطاليس، اشتهر ذكرها، وظهر على الطلبة أثرها».

(5) الصفر (بضم الصاد): النحاس.

القوة، ومنه ما لا يخرج جميع ما في القوة إلى الفعل حتى تبطل القوة[1]، نحو الهيولى في قبولها للمتضادات، فإنها تقبلها بالقوة، وليس يمكن أن تجتمع لها المتضادات بالفعل، لكن أحد المتضادات يحصل لها والباقية تكون للهيولى بالقوة. والموجود بالفعل منه ما يكون الفعل فيه على الكمال، أعني أن تخرج جملته إلى الفعل لكن جزءاً فجزءاً وشيئاً فشيئاً نحو النهار، فإنه موجود بالفعل ليس على أنه موجود بالجملة في الحالة الواحدة، لكن على أن جزءاً منه فجزءاً يوجد. فما لا نهاية موجود بالقوة لا على أن تخرج جملته إلى الفعل، بل على أن يوجد شيئاً فشيئاً، وموجود بالفعل كذلك أيضاً...»[2].

كان لا بد من عرض هذه النصوص لأرسطو ولشارحيه من العرب الأولين، ليكون مفهوم الوجود «بالقوة» بالنسبة لما هو «غير متناه»، عند أرسطو، واضحاً وضوح هذه النصوص نفسها. إن الذي نستخلصه من مفهوم أرسطو هنا، هو أن «اللامتناهي» له وجود بالقوة، كوجود الهيولى. فالمادة والزمان والحركة لها ـ إذن ـ وجود لا نهاية له بالقوة شبيه بوجود الهيولى بالقوة على النحو الذي رأيناه بوضوح عند أرسطو. فنحن نعلم أن وجود الهيولى بالقوة، في مذهب أرسطو، هو نحو من الوجود الحقيقي الأزلي، وليس وجوداً وهمياً، وليس مسبوقاً بالعدم. إذن، فالكندي، حين أجاز أن يكون كل من المادة والحركة والزمان لا نهاية له بالقوة، هل كان يعني بذلك ما يعنيه أرسطو من مفهوم «الوجود بالقوة»، كما يدل على هذا سياق بحثه ـ أي بحث الكندي ـ كله.

إذا كان هذا بعينه هو الذي يعنيه، فإنه يقع إذن في تناقض جديد مع نفسه، لأنه بذلك يعترف ـ ضمناً ـ للعالم المادي بوجود ما قبل وجوده بالفعل، هو: الوجود غير المتناهي بالقوة، أي الأزلي، أو ـ بالتحديد:

---

(1) أي أن القوة لا تبطل لأنه لا يخرج إلى الفعل كل ما هو في القوة.
(2) كتاب الطبيعة لأرسطو، الطبعة العربية، ص 255.

السرمدي. . إن هذا الاعتراف الضمني ينقض مفهومه عن اللّه وعلاقته بالعالم، أي ينقض الموضوعة الأساسية لفلسفته، لأنه يهدم فكرة خلق العالم من أساسها. . أما إذا كان الكندي يعني مفهوماً آخر لـ «الوجود بالقوة»، فإننا لا نعرف، في ما بين أيدينا من مؤلفاته، شيئاً عن هذا المفهوم الآخر سوى مسألة «الوهم» و«التوهم» التي قرأناها في عبارته المذكورة سابقاً. وقد ناقشنا هذه المسألة واستبعدنا أن تكون هي ـ بالتعيين ـ مفهوم «بالقوة» أو «الإمكان» عند الكندي. وبذلك نصل إلى استنتاج التوافق بين أرسطو والكندي في معنى «الوجود بالقوة»، أي استنتاج موقف آخر من المواقف التي قلنا إنها وضعت الكندي على «مفترق» شبه حاسم دون أن يتجاوز هذا «المفترق» إلى أمام، لكونه لم يستطع ـ ذاتياً وموضوعياً ـ أن يتغلب على التناقضات التي فرضت نفسها عليه. ولقد كان طبيعياً أن تفرض هذه التناقضات نفسها على مفكر مثله انتدبته المرحلة التاريخية لمجتمعه أن يعالج القضايا والمشكلات الأكثر ارتباطاً بهذا المجتمع بالذات في هذه المرحلة بالذات.

رابعاً: دياليكتيك الوحدة والكثرة

هنا، في هذا الموقف، نشير ـ بدءاً ـ إلى المضمون الدياليكتيكي الذي اكتشفه الكندي في مسألة اشتغل بها علم الكلام من قبل، ثم انتقلت إلى الفلسفة على يد الكندي نفسه، فأكسبها ـ منذ أول عهدها بالفلسفة ـ هذا المضمون الجديد المتميز.

كان المتكلمون يعالجون مسألة الوحدة والكثرة في سبيل إثبات الوحدانية أي وحدانية اللّه. والكندي لم يخرجها ـ في الواقع ـ من هذا الإطار اللاهوتي. ولكنه تعمق بحثها في المحسوسات أولاً بطريقة فلسفية خالصة بحيث تبدو كأنها مسألة من مسائل الفلسفة مستقلة تماماً، وأمعن النظر فيها طويلاً بتأملات وبمعادلات رياضية ومنطقية، مكتشفاً خلال ذلك طبيعة العلاقة الدياليكتيكية بين الوحدة والكثرة، مثبتاً أنه لا يمكن تصور وحدة في الأشياء أو في الأعداد من غير أن تتضمنه الكثرة، كما لا يمكن تصور

الكثرة فيها دون الوحدة[1]. ووصل من ذلك إلى استنتاج «أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة، أي مشاركة لها في جميع المحسوسات، وما يلحق المحسوسات، أي أن ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة»[2].

كان الكندي في بحث هذه المسألة، على صعيد العالم المادي، ملتزماً الموقف العلمي ببصيرة نفاذة، وقد استخدم هنا قانون العلاقات السببية في الأشياء، ليثبت به أن المشاركة بين الوحدة والكثرة ليست نتاج المصادفة، بل هي نتاج العلية القائمة بين الأشياء «منذ بدء كونها»[3]، ولا يمكن أن يخرج شيء على قانون هذه العلية الكوني النافذ الصارم.

كان ذلك موقفه وهو يفكر ضمن «عالم المحسوسات، وما يلحق المحسوسات»، وقد رأينا كيف يحتوي هذا الموقف رؤية ديالكتيكية استطاعت أن تكشف إمكان وجود الشيء ونقيضه في وحدة تجمعهما بوجه ما. وهذا مما يلفت الانتباه إلى قدرة الكندي في عصره أن يملك مثل هذه الرؤية. غير أن الكندي، ما إن ينتقل ببحثه هذا نفسه إلى عالم «الواحد الحق الأول الأزلي»، حتى يقع فجأة في هوة التناقض[4]، وفجأة نراه يقطع الصلة مع عالم المحسوسات، عالم الحركة الديالكتيكية الحية، لكي ينتقل - أي الكندي - إلى عالم «الوحدة» الساكنة سكوناً مطلقاً، الرافضة لكل علاقة جدلية مع أي نوع من أنواع الكثرة، وأي معنى من معانيها.

إن مثل هذا الفصل المفاجىء بين «الوحدة» في عالم «ما بعد الطبيعة» و«الوحدة» في عالم الطبيعة، يمثل شكلاً آخر من أشكال «الازدواجية» التي كان على الفكر الفلسفي عند العرب أن يعاني صعوباتها في المسائل الرئيسة

---

(1) الكندي، رسالته في الفلسفة الأولى (المصدر السابق، ج 1، ص 132 - 162).
(2) المصدر نفسه، ص 141.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) نسجل هنا أن د. طيب تيزيني سبق أن كشف تناقض الكندي في مسألة الوحدة والكثرة. أنظر كتابه: «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، دار دمشق، 1971، ص 281.

التي عالجها حتى خلال المراحل الخصبة من نشاطه وازدهاره. ولا بد هنا من إعادة القول بأن معاناة هذه الصعوبات كانت من نتائج أن الفكر الفلسفي العربي عاش حياته الجنينية في حضانة الفكر اللاهوتي الإسلامي، بالإضافة إلى أن نشأته ونموه وتطوره ارتبطت تاريخياً، ارتباطاً عميقاً ومتماسكاً، بظروف نشأة المجتمع العربي - الإسلامي ونموه وتطوره، أي أنها ارتبطت بتناقضات هذا المجتمع نفسه في علاقاته الاجتماعية والإيديولوجية.

13 - الحركة والمادة والتاريخ

لكن، ينبغي أن لا ننسى القانون العام هنا، بمعنى أن لا ننسى الصعوبات الموضوعية للفكر البشري بعامة في تلك المرحلة التاريخية ذاتها، من حيث أن الفكر البشري - ككل - كان حينذاك في مرحلة يعاني فيها العجز - بوجه عام - عن كشف قوانين الحركة الذاتية في المادة، كما عرفتها العصور الحديثة بعد تطور العلوم الطبيعية، وبعد أن جاء هذا التطور مثبتاً صحة القوانين العامة والمقولات الأساسية لدياليكتيك الطبيعة التي اكتشفها العلم الماركسي.

إن هذا العجز التاريخي العام عن إدراك القوانين الموضوعية لحركة المادة نجد له تجليات متعددة متنوعة عند الفلاسفة القدماء وفلاسفة القرون الوسطى. وأظهر تجلياته يكمن في رؤيتهم العالم المادي، عالم الطبيعة، فاقداً القدرة على التحرك الذاتي. وهذا - بالتحديد - هو الذي ألجأهم إلى البحث خارج هذا العالم عن مصدر الحركة التي لاحظوا أنها تلازم وجوده. بعضهم وجد هذا المصدر في «النفس الكلية» (أفلاطون)، وبعضهم وجدها في «المحرك الأول» (أرسطو) إلخ... أما الكندي، فيبدو لي أنه وعى مشكلة العجز هذه، ووقف يطرق بابها بنوع من الافتراض العلمي، ولكن سيطرة الفكر الميتافيزيقي اللاهوتي على هذه الوقفة الوجاهية أمام المسألة، أفقدته القدرة على أن يغير شيئاً من الوضع التاريخي للمسألة، أعني به العجز عن كشف الحركة الذاتية في الطبيعة. لقد فكر الكندي، بالفعل، في

«أن يكون الشيء علة كون ذاته»[1]، ولكنه فكر في ذلك وهو على غير أرضه العلمية في عالم الطبيعة، فلم يفتح له «حدسه» العلمي ذاك منفذاً إلى حلّ جديد للمسألة، رغم أن التفكير بحد ذاته في «أن يكون الشيء علة كون ذاته» ينبغي النظر إليه كخطوة ذات قدر كبير في طريق الفكر الفلسفي نحو فهم أسرار الطبيعة، وإن كان تفكير الكندي في ذلك اتخذ موقفاً سلبياً، إذ انتهى إلى القول إنه «ليس ممكناً أن يكون الشيء علة كون ذاته»[2].

ويمكن القول أيضاً، في هذا المجال، إن الموقف المتناقض للكندي في تعامله مع قانون العلاقات السببية، هو أحد تجليات العجز التاريخي للفلسفة القديمة والوسيطة عن كشف سر حركة المادة. فهو رغم رؤيته العلمية لشمولية هذا القانون في عالم الطبيعة، كما لحظنا سابقاً، يفقد هذه الرؤية فجأة، مذ يجري البحث في عالم الميتافيزيقا، فيقطع فاعلية هذا القانون وشموليته المقررة لديه بشكل صارم، بل هو يلغي قانون العلية إطلاقاً ليقف على طرف النقيض الآخر، كي يتاح له القول بخلق الوجود من العدم.

* * *

هذه نماذج لمواقف فلسفية وقفها الكندي متردداً بين نزعة التحرر الفلسفي من أسر المسلمات اللاهوتية الصارمة، ونزعة المحافظة على هذه المسلمات قدر استطاعته. لقد عرضنا هذه النماذج من المواقف الفلسفية، لكونها تحمل الطابع التاريخي الخاص بهذه المرحلة الأولى من مراحل تطور الفلسفة العربية ـ الإسلامية في العصر الوسيط.

---

(1) الكندي، رسالته في الفلسفة الأولى (نشرة أبي ريدة)، ص 123.
(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

حصيلة الفصل الأول

ـ 1 ـ

بدأنا الفصل بهذا السؤال: كيف تجلت الفلسفة العربية بأشكالها الأولى المستقلة عن الفكر اللاهوتي؟ بصدد الإجابة عن ذلك تبين لنا أن هناك ظاهرتين مختلفتين نوعياً برزت فيهما التجليات الأولى للفلسفة العربية بصورتها المستقلة: **الأولى**، ظاهرة الكندي الموصوف تاريخياً بأنه «فيلسوف العرب الأول»، كممثل لأول حركة فلسفية منفصلة نسبياً عن حركة علم الكلام المعتزلي. **والثانية**، ظاهرة **التصوف**. كشكل آخر لهذه الحركة تعارض، جوهرياً، المنهج العقلاني لعلم الكلام المعتزلي.

ـ 2 ـ

بدأ بحثنا في الكندي بمعارضة فكرة أن هذا الفيلسوف العربي الأول هو «مؤسس» الفلسفة العربية، بالمعنى الدقيق للكلمة. لأننا اعتبرنا أساس هذه الفلسفة قد بني خلال مرحلة سابقة على أيدي المعتزلة مؤسسي علم الكلام، ولكن أهمية الكندي أنه كان ممثلاً لتيار فكري جديد نابع من ظروف مرحلته الاجتماعية التاريخية، ومعبراً عن اتجاه الفكر الفلسفي العربي، في تلك المرحلة، نحو الانفصال عن اللاهوتية الإسلامية. استخلصنا من ذلك حقيقتين: **الأولى**، إن بروز ظاهرة الكندي، في المجتمع العربي العباسي

حينذاك، لم يكن مصادفة اعتباطية، ولا حالة فردية استثنائية، بل كان نتاج حركة تطور ذلك المجتمع بمضمونها الشامل؛ والثانية، إن الشكل النظري الجديد المستقل للفلسفة العربية، الذي ظهر في فلسفة الكندي، ليس هو الفلسفة اليونانية نفسها بلغة عربية، كما يزعم بعض المستشرقين الغربيين، بل كان الشكل العربي ـ الإسلامي الذي اقتضت حاجة المجتمع العربي ـ الإسلامي ظهوره، مستفيداً من ترجمة الفكر الفلسفي اليوناني إلى العربية، ومن التفاعل مع ثقافات سائر الشعوب التي دخلت في تركيب هذا المجتمع وتكونت منها ومن الشعب العربي الخريطة الاجتماعية لدولة الخلافة الإسلامية.

لقد استندنا في إثبات هاتين الحقيقتين إلى معطيات قوانين التطور العامة للمجتمع من جهة أولى، وقوانين تطور الفكر البشري، ضمن تلك القوانين العامة، من جهة ثانية.

إن الضرورة التاريخية التي اقتضت استقلال الفلسفة عن الفكر اللاهوتي، في تلك المرحلة، تجلت بمصادفة، هي حضور شخصية الكندي ليؤدي دور الفيلسوف الأول الذي يفتح الطريق إلى هذا الاستقلال النسبي. وقد كان الكندي جديراً بحمل هذه المهمة التاريخية الكبيرة، لأن شخصيته جمعت قدرات معرفية وذهنية على مستوى رفيع بالنسبة لعصره.

ولكن، إلى أي مدى تحقق استقلال الفلسفة عن اللاهوت على يد الكندي؟

الإجابة عن هذا السؤال تتوقف على معرفة المؤثرات الاجتماعية والفكرية التي تضافرت في تكوين شخصية الكندي:

إن هذه المؤثرات مختلفة متنوعة: منها، الفكر المعتزلي؛ ومنها العلوم الطبيعية والرياضية التي مارسها نظرياً وتجريبياً؛ ومنها، العلوم الفلسفية التي اطلع عليها من مختلف المصادر الخارجية، ولا سيما اليونانية: الأثينية، والإسكندرانية. فإذا أضفنا إلى هذا المزيج المتنوع، ثقافة اللغة العربية التي تدخل فيها ثقافة الدين الإسلامي، وأثر أصول العقائد الإسلامية، أمكن أن

نتصور كيف تفاعلت هذه العناصر كلها في شخصيته، وكيف تكونت من تفاعلها نزعاته الفكرية المتناقضة. وينبغي أن نضيف إلى كل ذلك عنصراً آخر، هو العنصر الإيديولوجي الذي يمكن تصوره كما يلي:

كان الكندي مرتبطاً بأصول العقائد الإسلامية ارتباطاً إيمانياً من جهة، وارتباطاً إيديولوجياً من جهة ثانية. والارتباط الأخير يتصل بوضعه الطبقي، فهو - أولاً - سليل أسرة من النبلاء تنتهي بوالده الذي كان أميراً على الكوفة ممثلاً الخليفة العباسي. وهو - ثانياً - كان من أغنياء بغداد له صفة المالك العقاري المتوسط الملكية. ثم هو - ثالثاً - ارتبط بصلات وثيقة مع بلاط الخلافة العباسي، في عهدي المأمون والمعتصم بالأخص. إن هذه العوامل كلها كان من شأنها أن توجه الكندي إيديولوجياً، وجهة محافظة. ولكن اتجاهه العلمي ونزعته العقلانية الفلسفية كان من شأنهما أن يصطدما بهذه الوجهة الإيديولوجية المحافظة. من هنا كان من الطبيعي أن تخضع شخصيته، في تكوّنها الفكري، إلى تركيب معقد، متناقض الجوانب.

ومن وجه آخر، ينبغي أن نأخذ بالحسبان أيضاً ما قلناه سابقاً من أن الكندي كان تعبيراً عن ظاهرة عامة، لا عن حالة فردية منعزلة، ولهذا نقول إنه كان من الطبيعي أن تنعكس في فلسفته، ظاهرة التداخل بين مرحلة علم الكلام المعتزلي، أو الفلسفة ذات الشكل اللاهوتي، وبين مرحلة الفلسفة ذات الوجه المستقل، وأن يعطي هذا الانعكاس معناه التاريخي، وهو تداخل مرحلتين للتطور الاجتماعي نفسه، هما: أولاً، مرحلة ازدهار علاقات الإنتاج الإقطاعية التي كانت فيها إيديولوجية سلطة الخلافة قوية تبعاً لقوة هذه السلطة. وثانياً، مرحلة انحدار هذه العلاقات وضعف دولة الخلافة وتصدع إيديولوجيتها تبعاً لذلك، مع ظهور الكفاح الجماهيري الذي أبرز الإيديولوجيات ذات الأبعاد الطبقية الجنينية.

من كل ذلك، يمكن القول إن الكندي، كظاهرة فلسفية، كان تجسيداً لهذا التداخل بوجهيه: الاجتماعي، والفكري. وقد ظهر ذلك في فلسفته بشكل اتجاهات متداخلة بكل تناقضاتها.

ـ 3 ـ

رغم تعدد المعارف والعلوم التي استوعبها الكندي، ورغم ممارسته العلوم الطبيعية والرياضية والطب ممارسة إبداعية، ينبغي الاعتراف بأن نزعته الفلسفية كانت هي الغالبة في تحديد وجهته التي اشتهر بها، إذ استحق أن يطلق عليه مثقفو عصره لقب «فيلسوف العرب».

وقد تجلت هذه النزعة، بكل أصالتها، في طريقة معالجاته لمشكلات عصره الفكرية، كما تدلنا الأمثلة التالية:

(أ) مشكلة المعرفة: كان الكندي أول مفكر عربي وضع قضية المعرفة في إطار يتجاوز الإطار اللاهوتي، كما كان الأمر قبله. فقد فتح أمام الفكر العربي آفاق المعرفة الفلسفية بمعناها الأوسع، وآفاق المعرفة الطبيعية: النظرية والتجريبية، دون أن يربطها ـ ضرورة ـ بقضية العلاقة بين اللّه والطبيعة. وحين وضع تعريفه للفلسفة عرّفها بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»[1]. فهو هنا يعمم موضوع الفلسفة إلى أوسع من معرفة «اللّه» ومعرفة العلاقة بين «الأشياء» واللّه، بحيث تشمل «حقائق الأشياء» كلها دون تحديد أو تخصيص، ومن حيث هي «أشياء» قائمة بذاتها، لا من حيث هي وسائل المعرفة الإلَهية، أو «الميتافيزيقية». لذلك كان تقسيم المعرفة عنده حسب موضوعها، وبما أن الموضوع نفسه ينقسم عنده إلى حسي، وعقلي، و«إلَهي»، فقد جعل الكندي أقسام المعرفة كذلك: فهي معرفة حسية، ومعرفة عقلية، ومعرفة «إلَهية» يسميها «علم الربوبية»، وهي التي يكون موضوعها اللّه والشريعة. إن هذا التقسيم كان أساساً لتقسيمه المعرفة أيضاً حسب مصدرها. فالكندي يرى أن هناك مصدرين للمعرفة: المصدر الإلَهي (المعرفة التي تصلنا عن طريق الأنبياء والرسل)؛ والمصدر البشري. فهناك إذن: علم إلَهي، وعلم بشري هو ما يحصل عليه الإنسان من «علم الأشياء بحقائقها بقدر استطاعته».

---

(1) كتاب الكندي إلى المعتصم باللّه في الفلسفة الأولى، نشرة أحمد فؤاد الأهواني، ص 77.

.. لكن الكندي لا يحصر «العلم الإلّهي» بالأنبياء والرسل، بل يرى أن علم الأنبياء والرسل هو أحد الطرق الموصلة إلى «المعرفة الإلّهية»، ويرى أن الفلسفة أيضاً من هذه الطرق. لذا سمى الفلسفة التي تبحث في «العلة الأولى» للوجود باسم «الفلسفة الأولى» وفقاً لأرسطو، لكونها «أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة»[1]. بناء على ذلك، يمكن أن يستنتج من تقسيمات الكندي المذكورة أنه ليس من حدود يقف عندها عقل الإنسان في طلب المعرفة.

فالكندي أول من وضع «علم الربوبية»، أي علم ما وراء الطبيعة، على أساس فلسفي، متجاوزاً الأساس اللاهوتي الذي وضعه علم الكلام قبله. ونقطة البدء بوضع الأساس الفلسفي، هي النقطة التي يبدأ عندها بتأسيس نظرية العلة وتشكيل نظام من العلل المتسلسلة المترابطة بعلاقات فعل وانفعال بينها. من العلة الأولى إلى العلل الهابطة الأخيرة التي تتجلى في أحداث الطبيعة والمجتمع.

(ب) الموقف من تاريخ الفلسفة: هذه المسألة كانت أثناء مرحلة الكندي، داخلة في المجال الاجتماعي والإيديولوجي بعد نشوء مشكلة «خلق القرآن» التي دار فيها الصراع مباشرة بين المعتزلة وخصومهم السلفيين المحافظين. لقد أحدثت هذه المشكلة صراعاً بين الفريقين على موضوع آخر، هو الموقف من تراث الفكر الفلسفي العالمي: فالمعتزلة وقفت إلى جانب احترام هذا التراث والاستفادة منه لتطوير علم الكلام. ووقف السلفيون موقف العداء للفلسفة وتراثها كله، بحجة أن دخول الفلسفة إلى الفكر العربي ـ الإسلامي كان السبب في نشوء فكرة «خلق القرآن» الهرطقية في نظرهم، أو كان السبب في ظهور مختلف الأفكار الهرطقية في الإسلام.

أما الكندي فوقف من هذه المسألة موقفاً فلسفياً أصيلاً يقوم على أسس منهجية محددة. وقد تمثلت منهجيته الفلسفية هنا في نظرتين: نظرة إلى التراث الفلسفي العالمي، ولا سيما اليوناني منه، تدعو إلى اعتباره نتاجاً

(1) المصدر السابق، ص 78.

بشرياً مشتركاً أسهمت في إنتاجه، خلال العصور، آلاف العقول من مختلف الأقوام والشعوب، ونظرة إلى فئة ممثلي الهيئات الدينية الذين يضعون أنفسهم، غالباً، في موضع الممثلين لإيديولوجية الفئة المسيطرة في المجتمع، فيراهم الكندي معادين للفلسفة لا لغرض سوى المتاجرة باسم الدين دفاعاً عن امتيازاتهم المادية ومواقعهم الاجتماعية.

لقد كان موقفاً متقدماً جداً، في ذلك الزمن الباكر من العصر الوسيط، أن يأخذ مفكر عربي يومئذ بمثل ذلك المفهوم العلمي للتراث الحضاري البشري، وأن يكشف القناع، بمثل هذه الجرأة، عن وجوه أعداء الفلسفة وأعداء حرية التفكير، وأن «يتحزب» للفلسفة وحرية التفكير مثل هذا «التحزّب» الصريح.

(ج) **العلاقة بين الدين والفلسفة**: كانت هذه المسألة إحدى أهم مشكلات المجتمع والفلسفة معاً في عصر الكندي، إذ اتخذت الشكل الجديد لمشكلة العلاقة بين الإيمان والعقل. وهي في الواقع انعكاس ـ بشكل ما ـ لقضية الصراع الإيديولوجي الذي أخذ يحتدم في ذلك الحين. أما موقف الكندي في هذه المسألة فيتميز بالتردد وعدم الحسم. وهذا الموقف الحائر يعكس موقفه الإيديولوجي المتردد أيضاً. فهو على رغم ما رأيناه من أصالة نزعته الفلسفية ومن دفاعه الجريء الصريح عن الفلسفة قبالة خصومها المحافظين، ظل محافظاً على ارتباطه الوجداني بالمسلمات اللاهوتية، الذي تحول إلى نوع من الارتباط الفلسفي بها تبريراً لسيطرتها الوجدانية عليه. ولكن ينبغي أن ننظر إلى هذا الموقف من الكندي لا من زاوية منطلقاته الشخصية الفردية وحدها، بل يجب أن ننظر إليه من زاوية الواقع التاريخي الموضوعي كذلك. أي من زاوية الطبيعة الازدواجية لتلك المرحلة. بمعنى كونها مرحلة ازدوجت فيها وتداخلت عوامل استقلال الفلسفة مع عوامل ارتباطها بعلم اللاهوت الإسلامي (علم الكلام المعتزلي)، بقدر ما ازدوجت وتداخلت فيها ظروف قوة إيديولوجية الخلافة العباسية مع ظروف اهتزازها وتصدعها. ولقد كان الكندي هو التجلي الملموس لكل من شكلي هذا التداخل والازدواج.

لذلك كله لم يستطع الكندي، أن يحل مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة، رغم محاولاته المسيطرة على مجمل أعماله الفلسفية.

(د) ثنائية الحقيقة: إن طبيعة التداخل والازدواج في مرحلة الكندي، هي التي أوجدت مسألة ثنائية الحقيقة لأول مرة في الفكر الإسلامي. فإن تردد الفلسفة العربية، منذ استقلالها النسبي، بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، واضطرارها للاعتراف بكلتا الحقيقتين، مع محاولتها نفي التعارض بينهما، قد وضعا الحد الفارق بين مرحلة علم الكلام المعتزلي، ومرحلة وجود فلسفة عربية مستقلة.

لذلك نقول إن محاولة الفلسفة العربية منذ عهدها الأول هذا، أي عهد الكندي، إزالة التعارض بين الحقيقتين، كانت حصيلة وضع تاريخي موضوعي أساساً، وليست نتاج وضع ذاتي إرادي إلا في حدود ضيقة. من هنا ينكشف خطأ الفكرة التي راجت لدى مؤرخي الفلسفة العربية منذ أجيال بعيدة حتى الآن، وهي أن هذه الفلسفة تتميز بطابعها «التوفيقي» أي التوفيق بين الدين والفلسفة. والواقع أن المسألة لم تكن «عملية» توفيق إرادية، بل كانت عملية تاريخية موضوعية جرت في سياق الصراع الإيديولوجي الذي أخذ يبرز خلال الثورات المتلاحقة في مختلف أقطار دولة الخلافة العباسية ضد أشكال الاضطهاد الاجتماعي والقومي.

ـ 4 ـ

لقد حاولنا، في دراسة فلسفة الكندي، أن تكون رؤيتنا إياها أساساً لرؤية حركة تطور الفلسفة العربية نفسها ضمن إطارها التاريخي الخاص، مع ارتباطها ـ طبعاً ـ بـ «تاريخية» ـ حركة الفكر الفلسفي بإطارها العام حتى عصر الكندي. هذه المحاولة حملتنا على النظر في فلسفته من حيث علاقاتها الداخلية، أي من حيث مدى ارتباطها بالفكر المعتزلي من جهة، ومدى ارتباطها بالفلسفة اليونانية، الأثينية والإسكندرانية، من جهة ثانية، ثم النظر في حدود استقلاليتها عن هذه وذاك من جهة ثالثة.

غير أن تحقيق هذه المهمة بكاملها كان متعذراً، لأن المصادر الأصلية

لفلسفة الكندي بمختلف جوانبها، بقي معظمها مجهولاً حتى وقت كتابة هذه السطور. وأما المراجع التي تبحث فلسفة الكندي وأفكاره فيسودها التناقض والاضطراب بوجه عام. فكان لا بد لنا من اعتماد مصدرين أساسيين لاستيعاب فكر الكندي بصورة تقريبية بالأقل، هما: **أولاً**، الرسائل الواحدة والأربعون المنشورة من مؤلفاته الفلسفية[1]؛ وثانياً، عناوين مؤلفاته التي لم تنشر بعد، كما وردت في فهارسها الكاملة[2]. ذلك لأن هذه العناوين غالباً ما ترشدنا إلى بعض الاستنتاجات الواقعية لإضافة بعض الخطوط إلى الصورة التي يمكن استخلاصها من رسائله المنشورة.

ترشدنا عناوين بعض رسائل الكندي غير المنشورة إلى موضوعات له هي من موضوعات علم الكلام، وإلى أفكار تتضمنها هذه العناوين هي أيضاً من الأفكار التي تنتسب إلى علم الكلام المعتزلي، ولا تنتسب إلى الفلسفة، وهذه الأفكار صالحة لأن تحدد مواقف الكندي في بعض المسائل المطروحة في عصره.

نستنتج من ذلك أن الكندي إذا كان قد أخرج الفلسفة من سيطرة علم الكلام بالفعل، فإنه لم يخرجها إلا وهي مثقلة برواسب من مقولات الفكر اللاهوتي. لكن هذا الواقع ليس سلبياً بشكل مطلق، بل نجد له جانباً إيجابياً، هو أن الكندي ـ بدافع من حرصه على الاحتفاظ ببعض المسلمات أو المقولات اللاهوتية، كمسلمة «خلق الكون من عدم» مثلاً ـ كان مضطراً أن لا ينجرف في متابعة أرسطو أو أفلاطون أو الأفلاطونية الجديدة، دون حذر من هذه المتابعة. وقد نتج عن ذلك أن خالف كلاً من هذه المذاهب الفلسفية مخالفات بينة. وقد خالف كذلك ـ بالطبع ـ مذهب المعتزلة في بعض جوانبه. وهذا كله يعني أن الكندي شق لنفسه، وللفلسفة العربية التي ظهر كأول ممثل لها، طريقاً ذات خط مستقل بوجه عام.

ـ 5 ـ

نبدأ من هنا في النظر إلى فلسفة الكندي كما عرفناها في رسائله

---

(1) راجع هامش 1، ص 12 من هذا المجلد.
(2) راجع ص 28 ـ 30.

المنشورة: وهي تبدأ ـ بالطبع ـ من القضية الأولى للفلسفة القديمة والقروسطية، أي قضية مبدأ العالم ومصيره. ونقطة البدء في هذه هي، كيف يجيب الكندي عن السؤال الكبير القديم للفلسفة: هل عالمنا المادي حادث أم قديم، أي هل هو مخلوق أم غير مخلوق.. وإذا كان مخلوقاً، هل خُلِق من وجود أم من عدم (من شيء أم لا من شيء)؟

مقارنة مع أرسطو

يجيب الكندي عن السؤال هكذا: العالم حادث، مخلوق من عدم[1].. وبهذا الجواب يبدأ اختلافه عن أرسطو من حيث الجوهر، وإن كان حتى في نقاط اختلافه معه، يستعمل المقولات والمصطلحات الأرسطية ذاتها ولكن بمضامين غير أرسطية. كما يستعمل، مثلاً، اصطلاح «المحرك الأول» واصطلاح «العلل» الأربع، دون أن يأخذ بالمضمون الأرسطي لهذين الاصطلاحين. إن أساس الاختلاف بين الكندي وأرسطو هنا هو اختلاف منطلق كل منهما عن منطلق الآخر في تحديد مفهوم الله: أرسطو ينطلق من نظرة عقلانية، ويعالج القضية بطريقة عقلانية، فالله عنده عقل نظري وليس هو «الله» الديني العادي، هو عقل صاف محضاً[2]، على حين أن الكندي ينطلق، بمفهومه عن الله، انطلاقاً مباشراً، من المسلمات الدينية المحض، فموقفه هنا إذن موقف ديني أكثر منه فلسفياً. أما الجانب الفلسفي منه فيقتصر على أشكال الاستدلال.

حين واجه الكندي قضية الله كانت أمامه، وأمام الفلسفة العربية في تلك المرحلة، قضايا حادة، ومتناقضة أحياناً. في مقدمتها: قضية التصدع في إيديولوجية الحكم الثيوقراطي «الخلافي»، تقابلها قضية نمو إيديولوجيات جديدة للفئات الاجتماعية المعارضة لهذا الحكم. ثم قضية حاجة الوعي الفلسفي في مرحلته الجديدة عند العرب إلى صياغة جديدة يتبلور فيها وفق شروط تطوره الحيوي.

---

(1) راجع ص 33 ـ 38 سابقاً.
(2) أرسطو، مقالة اللام، الترجمة العربية (راجع هامش رقم 1، ص 48).

لم يكن باستطاعة الكندي، لظروف موضوعية وذاتية، أن يحل هذه القضايا حلاً حاسماً في وجهة منفصلة تماماً عن وجهة التفكير اللاهوتي.

مقارنة مع أفلاطون

.. وكما كان الكندي، في مفهومه عن العالم والله، مختلفاً عن أرسطو، كان مختلفاً كذلك عن أفلاطون في وضعه قضية العلاقة بين الله والعالم. ذلك أن الكندي لا يعترف بوجود حقيقي أزلي غير وجود الله الواحد خالق كل شيء من لا شيء. أما أفلاطون فيقول، حسب نظرية «المثل»، بوجودات حقيقية أزلية متكثرة بقدر كثرة الأنواع والأجناس والأشياء في العالم الحسي التي هي ظلال أو أشباح لـ «المثل» الأزلية القائمة في عالم «الأفكار». معنى ذلك أن الوضع الأفلاطوني لقضية الوجود الحقيقي يختلف اختلافاً أساسياً عن وضع الكندي للقضية من عدة جهات:

(1) من جهة تعدد الوجودات الأزلية عند أفلاطون، ووحدانيتها عند الكندي. (2) من جهة عدم الاعتراف بوجود حقيقي في العالم الحسي عند أفلاطون، والاعتراف بوجود حقيقي موضوعي لهذا العالم عند الكندي. (3) من جهة أنه لا شيء في العالم الحسي مخلوق من لا شيء عند أفلاطون، ما دامت أشياء هذا العالم وأنواعه ليست سوى انعكاسات لما يطابقها في عالم «الأفكار»، فهي إذن ناشئة عن «الأفكار» وليست ناشئة من لا شيء. أما عند الكندي، فكل شيء في عالمنا من لا شيء. (4) من جهة أن سبب وجود الأشياء في عالمنا متعدد عند أفلاطون لأن لكل منها سبباً هو «المثال» المطابق لها في عالم «الأفكار». في حين أن سبب كل شيء في هذا العالم، واحد أحد هو الله، عند الكندي. (5) من جهة أن الله («الفكرة») عند أفلاطون جوهر العالم. فالعالم إذن ليس خارج الله، والله ليس مفارقاً للعالم، أي أن أفلاطون ينتهي بذلك إلى القول بألوهية العالم، وينفي الازدواجية بين الله والطبيعة. أما عند الكندي، فإن الله ـ بما أنه خالق العالم ـ هو خارج العالم مفارق له، أي هناك ازدواجية بين الله والعالم.

مقارنة مع الأفلاطونية المحدثة

ونجد أيضاً اختلافاً بين نظرة الكندي في قضية اللّه والعالم ونظرة الأفلاطونية المحدثة. لقد جاءت الأفلاطونية الجديدة بنظرية «الفيض» محاولة بها تفسير نشأة العالم من «الأول» (اللّه). فالعالم إذن، وفقاً لنظرية الفيض، وجد بعملية فيض الوجود عن «الأول»، كما يفيض شعاع الشمس من الشمس. وبهذه العملية وجد العالم الحسي في آخر درجات الفيض، فكان بذلك أبعد الكائنات عن المصدر «الأول»، ولهذا كان أدنى الكائنات مرتبة وأخسها. نستخلص من معطيات نظرية الأفلاطونية المحدثة عن وجود العالم، عدة فوارق بينها وبين نظرية الكندي في الموضوع:

1 ـ الكندي يقول بخلق العالم من عدم، والأفلاطونية المحدثة تقول بخلقه من وجود، لأنه صادر صدور فيض عن موجود أزلي.

2 ـ العالم عند الكندي حادث غير أزلي، وهو في الأفلاطونية المحدثة قديم أزلي، لأنه وجد بعملية الفيض، وهي عملية تجري لا في زمن: أي في الأزل. هذا من جهة. ولأن الفيض ـ من جهة ثانية ـ يجري اضطرارياً، أي أنه ملازم لمصدر الفيض، فهو إذن مرتبط بأزلية «الأول»، فهو أزلي. ومن جهة ثالثة، تقول الأفلاطونية المحدثة بأن المادة إمكانية، أي أن لها وجوداً بالقوة، والوجود بالقوة يعني الأزلية. فالعالم المادي، الموجود بالفعل، منبثق إذن من وجود أزلي، فهو أزلي إذن.

3 ـ العالم عند الكندي منفصل عن اللّه، واللّه خارج العالم. أما الأفلاطونية المحدثة فإنها ترفض هذا الانفصال، لكونها ترى أن للطبيعة أساساً إلّهياً.

4 ـ العالم المادي عالم خسيس في نظرية الأفلاطونية المحدثة، لكونه أدنى درجات الفيض. والكندي يرفض هذه الموضوعة، لأن الإسلام ينظر إلى الروح والجسم (المادة) كماهيتين مستقلتين متكافئتين.

5 ـ الأفلاطونية المحدثة، رغم قولها بالوحدانية المطلقة لـ «الأول» مصدر

الفيض، تهدم هذه الوحدانية بقولها إن المادة إمكانية، لأن حاصل ذلك أن هناك وجودين أزليين: وجود «الأول»، ووجود (الهيولى) الإمكانية. وهذا يخالف موقف الكندي من الوحدانية، فهي مبدأ أساسي في تفكيره.

6 ـ نظرية الفيض الأفلوطينية ترى أن صدور الوجود عن «الأول» هو عملية اضطرارية حتمية غير مقترنة بالإرادة والاختيار. وهذا فارق أساسي بينها وبين الكندي. ذلك أن الكندي يرفض، بصورة قاطعة، تصور عملية خلق العالم دون إرادة اللّه واختياره.

هذه المقارنات تكشف وجهين متناقضين لفلسفة الكندي: إيجابياً، وسلبياً. أما الإيجابي فهو كونها اتخذت طريقاً مستقلاً عن فلسفات القدماء. وأما السلبي فهو كونها ظلت في أسر المسلمات اللاهوتية دون أن تحقق انعتاقاً كاملاً من هذا الأسر.

ـ 6 ـ

بالرغم من أن الكندي ينطلق في مفهومه عن العلاقة بين اللّه والعالم من منطلقات دينية لاهوتية، لم يكن ـ مع ذلك ـ أسيراً لهذه المنطلقات في صياغة مفهومه ذاك. فقد تجاوز الصياغات اللاهوتية الجاهزة، وأوجد ـ بطريقته الخاصة ـ أول صياغة فلسفية عربية لمفهوم إسلامي عن اللّه وعلاقته بالعالم. بمعنى أنه وضع لهذا المفهوم لغة وأسلوباً هما من لغة الفلسفة وأسلوبها، وأقامه على أساس المفاهيم والمقولات الفلسفية والمعادلات المنطقية. لقد كان هذا بذاته خطوة مهمة في تلك المرحلة الأولى لاستقلال الفلسفة العربية عن أصولها اللاهوتية.

وقد جاء البرهان الفلسفي الذي صاغه الكندي لإثبات خلق العالم من عدم، بمثابة نتاج منطقي للطريقة التي استخدم بها تلك المقولات. ويبدأ برهانه هذا من نقطة مسلمة عنده، هي التلازم بين الجسم والحركة. فهو يرفض تصور الجسم دون الحركة، أو تصور الحركة دون الجسم. ذلك لكي ينفي وجوداً للجسم سبق الحركة والزمان، أي سبق عملية الخلق، ثم لكي

ينتهي إلى النتيجة التالية: وجود الجسم هو حركته وهو زمانه. وبما أن الحركة والزمان لهما نهاية، فالجسم له نهاية أي أن جسم «الكل» (العالم) وجد دون وجود سابق له، أي وجد من عدم. وللكندي برهان آخر صاغ فيه مفهومه عن اللّه والعالم صياغة فلسفية أيضاً تتخطى الصياغة اللاهوتية كلياً، رغم احتفاظه بالمضمون اللاهوتي.

ـ 7 ـ

أما موقف الكندي من قضية عصره الكبرى، قضية العلاقة بين إرادة اللّه وإرادة الإنسان، أي قضية حرية الإنسان في أفعاله، فقد استخلصناه من المصادر المتوفرة لدينا من كتبه ومؤلفاته، وهو أنه يلتزم مذهب الاختيار، دون الجبر. إن هذا الاستنتاج يوضح أن الفلسفة العربية أظهرت، منذ مرحلة استقلالها عن أصولها اللاهوتية، إنها ستبقى محافظة على الوجه الإيجابي من تراث الفكر المعتزلي، وستضعه على طريق التطور في إطار فلسفي سيكون، شيئاً فشيئاً، أكثر تحرراً مما نراه في فلسفة الكندي أول فيلسوف للعرب.

ـ 8 ـ

حاول المعتزلة، قبل الكندي، وضع نظرية عربية ـ إسلامية في النفس. لكن المحاولة بقيت أولية لم تتكامل مقوماتها، وبقيت حائرة بين نزعتين: النزعة الحسية، والنزعة الروحانية. وجاء الكندي ليضع المسألة وضعاً جديداً يسلك بها طريق العلم قدر ما كان يسمح به تطور العلم تاريخياً حينذاك.

لقد بذل الكندي عناية مركزة لتحديد مفهوم النفس عنده، ودراسة قوى النفس وأحوالها ومظاهرها وآثارها في أفعال الإنسان وسلوكه العملي وفي كل ما يبدو من علاقة بين حركة النفس وأنواع النشاط البشري. وقد أحدث توسيعاً في مجال البحث النفسي بحيث شمل فروعاً لم يكن علماء الكلام قبل يجدون علاقة بينها وبين مباحث النفس، كموضوعي: الأحلام،

والعقل. أما التغيير النوعي الذي أحدثه في النظرية العربية ـ الإسلامية عن النفس، فيتجلى في مظهرين: أولهما، إن النزعة الحسية قد استبعدت كلياً عن مفهوم النفس في فلسفة الكندي، وحلت محلها النظرة الفلسفية الخالصة. وثانيهما، أن النزعة التي سادت نظرية النفس عند الكندي، هي النزعة المثالية القائمة على الفصل بين النفس والجسم. لكن النصوص التي يعالج بها النفس تشتمل على تناقض يخلخل هيكل النظرية. لأنه في بعض هذه النصوص يقول بأن النفس جوهر روحاني مفارق للبدن، وفي بعضها الآخر يبدو منه الأخذ بكون العلاقة بين النفس والجسم هي علاقة الصورة بالهيولى، وفقاً لمفهوم كل من الصورة والهيولى عند أرسطو. وهذا يعني ـ بالنتيجة ـ نفي كون النفس جوهراً روحانياً مفارقاً، بل جوهراً مادياً ملازماً. ولم نجد ما يحل هذا التناقض سوى الرجوع إلى واقع الصراع الفكري الذي نعتقد أن الكندي كان يعانيه، وهو صراع بين نزعتين تتجاذبانه: نزعة فلسفية تقربه إلى الميول المادية الأرسطية في نظرية المعرفة، نشأت عند الكندي بفضل ممارسته مختلف العلوم الطبيعية، نظرياً وتطبيقياً. ونزعة روحانية تدفعه إلى استشراف عالم «المثل» الأفلاطونية، وعالم «الفيض» الأفلوطيني. وهذه نشأت عنده بسبب من ارتباطه بالفكر اللاهوتي، مصدر تكونه الفكري الأول.

ـ 9 ـ

كتب الكندي رسالة في العقل هي الأولى من نوعها في الفلسفة العربية. ويبدو لنا من طريقته الخاصة في العرض والشرح والتقسيم والمصطلحات في هذا الموضوع، أن القول بأنه مؤسس نظرية العقل الأرسطية في الفلسفة العربية، ليس قولاً مبالغاً فيه. أما الجوهري في نظرية العقل كما وضعها الكندي، فيكمن في تقسيمه الرباعي لأنواع العقل، الذي يقوم على تصنيف الجانب المعرفي من النفس إلى حالات ثلاث: حالة الإمكان المطلق (العقل بالقوة)، وحالة التعقل بالفعل. وهذه تتضمن حالتين فرعيتين: أولاهما اكتساب المعرفة كقدرة من غير استعمال لها. وثانيتهما، حالة الاستعمال

المباشر لتلك القدرة المعرفية. وقد سمى الكندي الحالة الفرعية الأخيرة بالعقل الرابع، ووصفه بالعقل الظاهر. وهناك نوع من العقل وصفه فيلسوفنا بأنه «العقل الذي بالفعل أبداً»، وهو نفسه الذي يصفه أرسطو بأنه «العقل الذي بفعله تحدث كل الأشياء». لكن هذا في خارج النفس البشرية. ويعده أرسطو والكندي والمشائيون المتأخرون جوهراً مفارقاً.. لماذا احتاجوا إلى إضافة هذا النوع من العقل الخارج عن نطاق عالم النفس البشرية؟

احتاجوا إلى ذلك بسبب إشكال وقعوا فيه حين نظروا في حركة عملية المعرفة عند الإنسان، فوجدوا خلال هذه الحركة حلقة تحتاج إلى تفسير، هي حلقة انتقال النفس من حالة المعرفة بالقوة إلى حالة المعرفة بالفعل: ما الذي أحدث هذا الانتقال؟ في رأيهم أنه لا بد لذلك من عامل يقع خارج النفس، غير منفعل، موجود بالفعل دائماً، مفارق. أقام أرسطو محاولته الفلسفية لحل هذه المشكلة على أساس مقولتيه: الهيولى، والصورة. والكندي أيضاً استخدم طريقة أرسطو هذه في سبيل حل المشكلة، وخلاصتها: أنه، كما في الطبيعة «هيولى» لكل الأنواع، وجودها بالقوة، وعلة بفعلها يحدث كل شيء كذلك يوجد في النفس شيء هو «العقل» الذي منه يصير كل شيء، وشيء آخر هو العقل الذي بفعله تحدث الأشياء كلها في النفس.

ذلك هو الأساس الفلسفي الذي قامت عليه محاولة حل الإشكال. ولكن وراء الإشكال نفسه قضية نعتقد أنها هي القضية الجوهرية هنا: وهي ترجع إلى انتباه الفلاسفة، منذ أرسطو حتى الكندي ومن جاء بعده، إلى حلقة غير واضحة في سلسلة دياليكتيك عملية المعرفة. وهم على حق ببحثهم عن هذه الحلقة التي كانوا يفتقدونها، وهي التي يحدث بواسطتها تحول عملية المعرفة من مرحلة الإمكان المطلق إلى مرحلة المعرفة الفعلية. ولكن فقدان هذه الحلقة لديهم ناشىء أساساً، من عدم رؤيتهم الصلة الواقعية بين قوانين التفكير وقوانين الواقع المادي خارج الذات. إن فقدانهم رؤية هذه الصلة أوقعهم في العجز عن التفسير الواقعي الصحيح لمسار حركة التحولات الدياليكتيكية لعملية المعرفة، فلجأوا إلى تفسيرهم المثالي التقليدي، أي إلى

افتراض «علة فاعلة» تتدخل في إنجاز عملية المعرفة من خارج النفس ومن خارج الواقع معاً، أي من خارج الذات والموضوع كليهما. من هنا ظهر التناقض الداخلي في نظرية العقل عند الكندي وفي أصلها الأرسطي. هذا التناقض يبرز في الفرق بين النظرة الواقعية إلى الحالات الثلاث في عملية المعرفة، وبين النظرة المثالية إلى العامل الحاسم في تحول النفس البشرية من المعرفة الإمكانية إلى المعرفة الفعلية.

إن مختلف التناقضات، عند أرسطو والأرسطيين ـ وعند الكندي ـ ترجع، عند التحليل، إلى مصدر أساس، هو العجز عن اكتشاف الجسر الذي يتحرك بواسطته دياليكتيك العلاقة بين المعرفة العقلانية والمعرفة الحسية، أو بين العام والمنفرد. إن هذا العجز يشمل الكثير من الاتجاهات الفلسفية، القديمة والحديثة، الميتافيزيقية والمثالية وبعض المذاهب المادية، كما يشمل الفلسفة البرجوازية المعاصرة بوجه عام، ولا سيما منها فلسفة التجريبيين والوضعيين، والوضعيين الجدد.

ـ 10 ـ

نجد الكثير من الدلالات، خلال مؤلفات الكندي التي بين أيدينا، على أنه كان بالفعل على طريق الوصول إلى الحد الأدنى من تجاوز المواقف الفلسفية القديمة. ولكن علينا أن نتذكر ما أشرنا إليه مراراً من معاناته مشكلة الصراع الداخلي بين نزعته الفلسفية ـ العلمية، ونزعته الروحية اللاهوتية. لكن الكندي كان يملك أصالة الفيلسوف. وهذه الأصالة كانت تستدرجه ـ رغم عدم تخلصه من انتمائه اللاهوتي ـ إلى مواقف فلسفية تضعه على «المفترق» شبه الحاسم بين النزعتين، وأحياناً بين الاتجاهين: المثالي، والمادي.

كانت ظروف المجتمع العباسي في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) تقتضي من الكندي أن يتجاوز هذا «المفترق» إلى أمام. ولكن انتماءه اللاهوتي كان يبقيه على «المفترق» لا يتجاوزه، رغم ما كان في نزعته الفلسفية من دوافع قوية إلى التمرد والتجاوز.

لقد عرضنا في الفصل الأول، الذي نلخصه هنا، بضعة أمثلة تؤيد هذه الملحوظة، وهي ما نوجزه في ما بقي من هذه الحصيلة للفصل الأول.

ـ أ ـ

□ تأثير اللّه في المادة

هناك نصوص للكندي تتضمن رؤية جديدة لا تتفق مع الرؤية اللاهوتية السائدة في مرحلته، وهي ترى ـ إجمالاً ـ أن الطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن، وأن الطبيعة هي الشيء الذي يجعل منه اللّه العلة والسبب لجميع الأشياء المتحركة الساكنة حسب الحركة. إن أمثال هذه النصوص كثيرة في رسائله الفلسفية، وهي صريحة الدلالة على اتجاهه إلى نفي تأثير اللّه، مباشرة، في المادة، وإرجاع التأثير المباشر فيها إلى العلل الطبيعية. يحاول الكندي إخفاء هذا الاتجاه بالقول إن العلل الطبيعية إنما هي علل فاعلة «مجازاً». غير أن مسألة المجاز والحقيقة هنا مسألة اصطلاحية فقط. أما واقعياً فإن هذه العلل ـ كما يتكلم عنها الكندي ـ مؤثرة في معلولاتها تأثيراً حقيقياً، لا مجازياً.

ـ ب ـ

□ قانون العلاقات السببية

إن الأساس الفلسفي الذي يبني عليه الكندي مسألة نفي التأثير الإلّهي المباشر في المادة، هو ـ كما تدل النصوص في رسائله الفلسفية ـ كامن في التزامه الراسخ بقانون العلاقات السببية كقانون عام وشامل، وكقاعدة ثابتة لمجمل قوانين الطبيعة. وهو يوسع شموليته من عالم الأرض إلى عالم الأجرام الفلكية. وذلك انطلاقاً من رأيه في أن أفعال النفس تتأثر بمزاج البدن، ومزاج البدن يتأثر بحركة الأجرام الفلكية. فهذه الحركة تفعل في

الأجسام وتكيف أحوالها المختلفة وفقاً لقربها أو بعدها من هذا الجرم الفلكي أو ذاك، ووفقاً لصعود الجرم وهبوطه، أو سرعته وبطئه إلخ.. يشرح كل ذلك بالأمثلة الملموسة بالنسبة لحركة الشمس والقمر وغيرهما من أجرام الفضاء الكوني أو ـ كما يسميها الكندي ـ «الأشخاص العالية». وبعد أن يستوفي شرحه لمظاهر هذا التأثير المادي للأجرام الفلكية على الأجسام في العالم الأرضي، يتساءل فجأة: إذا كان هذا تأثيرها على الأجسام الأرضية فماذا يمنع أن يكون لحركة هذه الأجرام أثر سببي في وجود ما هو ألطف من الأجسام، ما دام هذا «الألطف» من لواحق الكون الطبيعي والكون النفسي؟ يقول ذلك دون أن يوضح المقصود بهذا الـ «ألطف».. ونحن نستنتج أن ما هو «ألطف» من الأجسام في المذاهب الفلسفية القديمة، هو الروح، أو النفس. وقد كان ذلك تعبيراً عما نسميه في المصطلح العلمي الحديث بـ «الحياة». إذن، نجد في النص الذي يضع فيه الكندي هذا التساؤل اتجاهاً عنده إلى اعتبار حركة الأجرام الفلكية هي العلة في وجود الروح، أو النفس، أو الحياة، وإلى اعتبار هذا «الشيء» (الروح، أو النفس، أو الحياة) من لواحق الجسم، أي من توابع المادة. فإذا صح فهمنا لنص الكندي على هذا الشكل، فمعنى ذلك أن نسجل له هنا موقفاً يقوم: **أولاً**، على إسناد وجود الحياة في المادة إلى حركة الفلك، لا إلى علة غيبية إلّهية؛ **وثانياً**، على وحدة الروح والجسم (أو وحدة الحياة والمادة)؛ **ثالثاً**، على عدم انفصال حركة الأجرام الفلكية عن حركة المادة في الأجرام الأرضية؛ **رابعاً**، على شمولية قانون العلاقات السببية لكل من كوكب الأرض وسائر كواكب المنظومة الشمسية، وكونه رابطاً قوانين الطبيعة بالحركة الكونية الشاملة.

ـ ج ـ

□ العالم لا نهاية له بالقوة

في نصوصه الصريحة يقول الكندي بنهائية المادة والحركة والزمان، ويقرر

محالية كونها لانهائية. غير أننا نلحظ أن كل تعبير له عن استحالة لانهائية العالم يقترن بكلمة «بالفعل». نستنتج من ذلك أنه لا يقول بالاستحالة المطلقة، بل تنحصر الاستحالة، عنده، في «اللانهائية» الفعلية، دون «اللانهائية» الكائنة بالقوة. ونصوصه تؤكد هذا الاستنتاج. إن اصطلاح «بالقوة» هنا سنعمل بمضمونه الأرسطي، وهو أن اللامتناهي له وجود بالقوة كوجود الهيولى. إذن، فالمادة والحركة والزمان غير متناهية بالقوة، كشأن وجود الهيولى بالقوة. إن التلويح بالمشابهة بين لانهائية المادة بالقوة، ووجود الهيولى بالقوة، يؤدي إلى كون الكندي يعترف ـ ضمناً ـ للعالم المادي بوجود ما سابق لوجوده بالفعل، أي بأزليته.

ـ د ـ

□ ديالكتيك الكثرة والوحدة

برغم معالجة الكلاميين لمسألة العلاقة بين الوحدة والكثرة، قبل الكندي، استطاع هو أن يضيف جديداً إلى هذه المعالجة. فقد تلمس طبيعة العلاقة الديالكتيكية بين الوحدة والكثرة، إذ أثبت أنه لا يمكن تصور وحدة في الأشياء أو في الأعداد من غير أن تتضمن الكثرة. ووصل بذلك إلى استنتاج أن الوحدة مشاركة للكثرة في جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات، وأن ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة وبالعكس. وقد التزم الكندي في بحث هذه المسألة أيضاً قانون العلاقات السببية في عالم المادة، مثبتاً أن المشاركة بين الوحدة والكثرة ليست وليد المصادفة، بل وليد العلية القائمة بين الأشياء «منذ بدء كونها». إذن، يصح القول هنا إن الكندي رأى إمكان وجود الشيء ونقيضه في وحدة تجمعهما بشكل ما. لكن، حين ينتقل إلى عالم ما وراء المحسوسات، تغيب عنه هذه الرؤية الجدلية. إن هذا الفصل بين موقفين يمثل شكلاً من الازدواجية التي كان على الفكر الفلسفي العربي ـ الإسلامي أن يعاني صعوباتها في تلك المرحلة التاريخية.

كانت هذه الصعوبات نتاج حضانة الفكر اللاهوتي للفكر الفلسفي العربي

إبان نشأته الجنينية، ونتاج ارتباط الفكر الفلسفي هذا، من حيث النشأة والنمو والتطور، بظروف نشأة المجتمع العربي ـ الإسلامي ونموه وتطوره، أي أن تناقضات الفكر الفلسفي، على نحو ما رأيناه لدى الكندي، مرتبطة بتناقضات هذا المجتمع نفسها في علاقاته الاجتماعية والإيديولوجية. على أن الفكر البشري بعامة، كان في عصر الكندي، يعاني أمثال تلك الصعوبات، وكان المصدر المشترك لها هو العجز التاريخي الموضوعي عن رؤية قوانين الحركة الذاتية في المادة حينذاك. وهذا العجز ـ بالتحديد ـ هو الذي ألجأ الفلاسفة القدماء وفلاسفة القرون الوسطى إلى البحث في خارج عالمنا عن مصدر الحركة التي لحظوا ـ بحق ـ أنها ملازمة لوجوده.

الفصل الثاني

قضايا الوجود والماهية.. في بواكير نضج الفلسفة العربية ـ الإسلامية

أ ـ قضية الوجود والماهية في فلسفة الفارابي

1 ـ الدور التاريخي للفارابي

نبدأ هذا الفصل بأبي نصر الفارابي (259 ـ 339هـ/ 872 ـ 950م)[1] لأنه الممثل الأول والأبرز للفلسفة العربية في مرحلة بواكير نضجها ما بين النصف الثاني للقرن الثالث والنصف الأول للقرن الرابع الهجريين (التاسع ـ العاشر). ولعل الصياغة الجديدة لمفاهيم الفلسفة العربية، التي صاغها الفارابي بصورتها النظرية الأكثر استقلالية عن المفاهيم اللاهوتية، والأكثر نضجاً من حيث المنحى المعرفي، هي التي حملت بعض الباحثين المحدثين

---

(1) لم يعرف المؤرخون تاريخ مولد الفارابي بتحديد. لكن ابن أبي أصيبعة رجح أنه ولد سنة 259هـ (طبقات الأطباء، ج 2، ص 134)، بناء على أن ابن خلكان يحدد تاريخ موته بسنة 329هـ (وفيات الأعيان، ج 2، ص 100 وما بعدها. ط. بولاق 1899)، وبما أنه ـ أي الفارابي ـ عمر نحو ثمانين عاماً، فمولده إذن سنة 259. راجع أيضاً القفطي، أخبار الحكماء، ص 182 وما بعدها.

أن يبالغوا في تحديد مكانته إلى حد تصنيفه كمؤسس للفلسفة العربية[1]، أو وصفه بأنه «أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها»[2]. وربما كان الأقرب إلى الواقع ما قاله أحد المستشرقين من أنه «ليس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا وابن رشد إلا ويذوره موجودة عند الفارابي»[3]. أما القول بأنه «المؤسس» فهو نوع من إضفاء صفة «اللاتاريخية» على الفلسفة العربية. وفي القول بصياغة الفارابي الثوب «الكامل» للفلسفة الإسلامية، إطلاق غير منهجي، فضلاً عما في هذا القول من نظرة «لاتاريخية» أيضاً للفلسفة. غير أن هذه التحديدات، رغم ذلك، تعكس حقيقة الدور التاريخي الذي اضطلع به الفارابي في مجال تطوير النظرية الفلسفية عند العرب، مستنداً إلى الخطوات التي كانت تخطوها الحركة العلمية بوتيرة سريعة نحو التأصل، عمقاً وسعة، في حياة المجتمع خلال تلك المرحلة.

إن الفارابي أول فيلسوف عربي[4] وضع نظرية الفيض الأفلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية من حيث هي علم[5]

---

(1) أنظر عثمان أمين، مقدمته لكتاب الفارابي «إحصاء العلوم»، القاهرة 1968، ط 3، ص 38.

(2) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص 35، ط 2.

(3) عثمان أمين، المصدر السابق (هامش 1)، نقلاً عن:
O'Leary, Arabic Thought, etc., London 1939, p. 55.

(4) إن وصف الفارابي بأنه فيلسوف عربي لا يتعارض مع واقع كونه تركي الأصل، أو فارسي الأصل، حسب اختلاف آراء المؤرخين. فالفارابي ـ كما يقول عثمان أمين بحق ـ «بجملة ثقافته ومؤلفاته فيلسوف عربي» (عثمان أمين، مقدمته لكتاب «إحصاء العلوم» للفارابي، ط 3، ص 38).

(5) الفارابي يعرف الفلسفة بأنها «العلم بالموجودات بما هي موجودة» (كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، بيروت، ط 2، تحقيق ألبير نصري نادر 1968، ص 80، وكتاب الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، نشرة ديتريصي Dietrici، ليون 1890، ص 1 ـ 2). ويرى الفارابي أن علم الفلسفة أولى العلوم كلها لكونه يعطي الموجودات معقولة ببراهين يقينية (كتاب تحصيل السعادة، ط. حيدر آباد 1345هـ، ص 36).

وإيديولوجية[1]. وذلك اقتضى أن تجيء هذه النظرية بصيغة تتفق مع هذا السياق نفسه. وهذه هي قيمة الدور الذي نهض به الفارابي. فإذا نحن فصلنا عمله عن ذلك السياق التاريخي بخصائصه التاريخية، فقد حكمنا عليه أنه عمل لا قيمة له. لأن نظرية الفيض وجدت قبل الفارابي منذ زمن بعيد عن زمنه، وكانت عند ظهورها في فلسفة أفلوطين (205 ـ 270م) تمثيلاً فلسفياً وإيديولوجياً لظروف تاريخية تختلف نوعياً عن الظروف التي ارتبط بها فكر الفارابي وانعكست في تصوراته الفلسفية بشكلها المعين. فلم يكن ليأخذ بهذه النظرية لولا أنها كانت حينذاك، في نظر المشتغلين في الفكر الفلسفي العرب، تتضمن حلولاً لمشكلات نظرية وإيديولوجية تعترضهم في مجال العلاقة بين الله والعالم. ومن هنا نرى أن نسبة «كتاب الربوبية» (إثولوجيا)[2] إلى أرسطو في ذلك الوقت، رغم خطأ هذه النسبة، كانت مساعدة مهمة للفارابي في إقدامه على أن يستمد منها نظامه الفلسفي. لأن

---

(1) إن الصفة الإيديولوجية للفلسفة ـ كل فلسفة ـ هي واقع موضوعي لا يتوقف على وعي الفيلسوف له، كما لا يتوقف على اعترافنا به عند هذا الفيلسوف أو ذاك. فإن الفلسفة ـ ككل شكل آخر من أشكال الوعي الإنساني ـ ليس لها تاريخ مستقل عن تاريخ الناس الواقعيين المرتبطين بظروف اقتصادية ـ اجتماعية معينة. وبما أنها كذلك فهي ـ أي الفلسفة ـ تمثل، في كل عصر ومجتمع معينين، منظومة من التصورات عن العالم تنعكس فيها بصورة غير مباشرة طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة وطبيعة الصراع الإيديولوجي ضمن هذه العلاقات نفسها. وهي ـ أي الفلسفة ـ تحدد بهذه التصورات موقف كل فيلسوف في حلبة هذا الصراع.

(2) عرف كتاب «إثولوجيا» عند فلاسفة العرب في العصر الوسيط باسم «إثولوجيا أرسطوطاليس» أو «كتاب الربوبية لأرسطو». ولعل مصدر الخطأ في نسبته لأرسطو مع أنه كان مجهول المؤلف يومئذ، كونه وصل إليهم مع تفسيرات لفرفوريوس الصوري الذي عرفوه كشارح من شراح أرسطو. فتوهموا أنه لأرسطو. وقد ترجمه إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي (ـ220هـ/ 835م) وصحح الكندي هذه الترجمة، ونشرها لأول مرة ديتريصي، برلين سنة 1882، ثم ترجم إلى اللاتينية سنة 1519. أما الكتاب في الواقع فهو مستمد من التساعيتين الرابعة والسادسة من «تساعيات» أفلوطين» (راجع نشرة عبد الرحمن بدوي للتساعية الرابعة في النفس، القاهرة 1970، ص 156 ـ 157).

اسم أرسطو كان ـ كما نعتقد ـ هو المشجع على ذلك، نظراً للثقة التي يتمتع بها «المعلم الأول» عند المفكرين العرب.

إننا نتصور الفارابي، حين وجد نظام الفيض الأفلوطيني في «إثولوجيا أرسطوطاليس!» يهتف: «وجدتها.. وجدتها» ثم يقبض على النظرية بكلتا يديه، واسم أرسطو يدعمه ويدفعه أن يمضي إلى النهايات التي انتهى إليها في محاولة حل كثير من المشكلات التي أوجدها سياق التطور العلمي حينذاك أمام الفلسفة العربية. ولم تكن المسألة هنا مسألة رغبة ذاتية محضاً، منفصلة عن ذلك السياق كما قلنا. فإن الرغبة الذاتية المحض في عمل فكري كهذا ينقل نظرية فلسفية من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى مجتمع يختلفان من حيث نمط العلاقات الاجتماعية ومن حيث مستوى المعارف العلمية، إنما هي رغبة تجريدية خالصة لا مكان لها في تاريخ المجتمعات الواقعية، فلا مكان لها إذن في تاريخ الفكر البشري الواقعي كذلك بالطبع. لذا نرى أن تشبث فلاسفة العرب، منذ الفارابي، بالكلام على نظام الفيض منسوباً إلى أرسطو، لا يعني أنهم كانوا لا يعرفون أرسطو إلا عبر كتاب منحول له. فقد كان التشبث هذا مرتبطاً بالفكرة نفسها، بالدرجة الأولى. وما كان لاسم أرسطو سوى الدعم والتشجيع لهذا التشبث. لقد عرف المفكرون العرب أرسطو منذ وقت سابق من تاريخ صلتهم بالفلسفة اليونانية. عرفوه في منطقه، وفي فلسفته عن الطبيعة، وما بعد الطبيعة، والنفس، والتاريخ الطبيعي، والأخلاق، والسياسة. وعرفوا أفلاطون كذلك في معظم آثاره، كما عرفوا غيرهما من فلاسفة اليونان القدماء[1]. فقبل الفارابي بما

---

(1) المصادر التاريخية العربية التي أرخت لحركة الترجمة في العصر العباسي الأول والثاني، كلها تشهد بذلك. نذكر منها على سبيل المثال: الفهرست لابن النديم (ص 263، 348، 411)، أخبار العلماء للقفطي (ص 118، 122، 130، 266 وغيرها)، طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ج 1، ص 235؛ ج 2، ص 335 وغيرها) إلخ.. والمؤرخون والباحثون المحدثون، من عرب وشرقيين ومستشرقين، انتهوا بدراساتهم وتحقيقاتهم إلى تأييد هذه الحقيقة التاريخية، أي معرفة فلاسفة العرب فلسفة أرسطو.

يقارب القرن من الزمن رأينا الكندي يضع رسالة خاصة في إحصاء كتب أرسطو وفي تعريف علمي بكل منها[1]. على أن الفارابي يغنينا عن كل استشهاد بالمصادر التاريخية في إثبات هذه الحقيقة. فهو بنفسه يضع أيدينا، في مؤلفاته كلها، على المصادر الأرسطية والأفلاطونية الحقيقية غير المنحولة، التي قرأها واعتمدها في كل ما أخذ عن أرسطو وأفلاطون. أما كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» (أرسطو وأفلاطون) فهو أيضاً ـ وبوجه خاص ـ يقدم لنا المعطيات الصريحة بأنه على علم بآراء أرسطو في مصادرها الصحيحة، بالإضافة إلى الآراء التي تضمنها الكتاب المنسوب إليه خطأ حينذاك (إثولوجيا). وهذه المعطيات تبرهن أن عملية «الجمع» بين رأيي أرسطو وأفلاطون، لم تكن نتيجة أن الفارابي «ضلّل عندما اعتمد على كتاب منحول منسوب إلى أرسطو»[2]، إذ كانت آراء أرسطو الأخرى معروفة لديه بوضوح، وما كان ليعتمد هذا الكتاب، لولا أن أمراً كان يسوقه إلى الأخذ بأرسطو الموهوم دون أرسطو المعلوم المتيقن لديه.. ونقول كذلك إن عملية «الجمع» هذه لم تكن أيضاً نتيجة أنه ـ أي الفارابي ـ «يجهل النقد التاريخي، وإلا لاستطاع أن يعالج مسألة التناقض بين الآراء الواردة في «إثولوجيا» وبين آراء أرسطو في سائر الكتب التي ألّفها، معالجة أقرب إلى الحقيقة»[3]. فإن الفارابي قد فطن إلى هذا التناقض، وحاول معالجته فعلاً. أما مسألة أن هذه المعالجة قريبة إلى الحقيقة أو بعيدة عنها، فتلك مسألة نسبية.

فماذا كانت «الحقيقة» عند الفارابي حين عالج تناقض أرسطو ذاك؟ هذه

---

(1) رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو وما تحتاج إليه في تحصيل الفلسفة (رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 363 ـ 384، نشرة أبي ريدة). ومما يلفت النظر أن الكندي لم يذكر «كتاب الربوبية» (إثولوجيا) المنسوب لأرسطو في رسالته هذه، رغم أن المعروف عنه أنه صحح ترجمة عبد المسيح بن ناعمة الحمصي لهذا الكتاب (راجع عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، القاهرة 1955، ص 3).

(2) ألبير نصري نادر، مقدمته لكتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين»، بيروت 1970، ط 2، ص 76.

(3) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، دمشق 1951، ط 4، ص 57.

هي المسألة. ومن هذه النقطة بالذات ينبغي الانطلاق في تفسير موقفه المتشبث بهذا الجانب من آراء أرسطو دون الجانب الآخر النقيض. قد يكون صحيحاً أن الفارابي يجهل النقد التاريخي. ولكن يبدو لنا أنه حتى لو كان يعرف النقد التاريخي، لكان هذا هو موقفه نفسه. غير أنه ربما كان عالج تناقض أرسطو ـ على أساس هذا الموقف ـ بطريقة أكثر إقناعاً مما فعل.

2 ـ وحدة الحقيقة

إذن، علينا أن نبحث عن «الحقيقة» التي كان الفارابي مسوقاً إلى الأخذ بها رغم كل ما اعترضه من صعوبات وتناقضات، ورغم كل ما كان مضطراً أن يجترحه من تمحّلات في سبيل أن يضع أفلاطون وأرسطو على بساط واحد.. فهل صحيح أن هذه «الحقيقة» التي كانت وراء كل ما بذله الفارابي من جهد عقيم في هذا السبيل، هي أنه «يؤمن بوحدة الفلسفة ويقول بوحدة العقل»؟[1].

إن الذي نستنتجه من كلامه على تعريف الفلسفة (العلم بالموجودات بما هي موجودة)، ثم من كلامه على أفلاطون وأرسطو من حيث «هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها»، ومن كلامه ـ بعد ـ على ضرورة المطابقة بين تعريف الفلسفة ذاك وحقيقتها[2] ـ إن الذي نستنتجه من كل ذلك، هو أن الفارابي يقول بوحدة «الحقيقة الفلسفية» ذاتها في الأساس، أي وحدتها من حيث هي حقيقة موضوعية (بما هي موجودة). أما «وحدة الفلسفة» و«وحدة العقل»، فهما ـ عنده ـ نتيجة منطقية لوحدة تلك الحقيقة، أو هما نتيجة لثقته بالعقل الإنساني بوجه عام، وبعقل «مبدعي الفلسفة ومنشئي أوائلها وأصولها» بوجه خاص: ثقته بقابلية العقل أن يكون إدراكه مطابقاً لموضوع هذا الإدراك، أي للحقيقة الفلسفية، حقيقة الموجودات بما

---

(1) جميل صليبا، المرجع السابق.
(2) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، الطبعة السابقة الذكر، ص 80.

هي موجودة. هذه المطابقة التي يمكن التعبير عنها في لغتنا المعاصرة بـ «وحدة الذات والموضوع» في باب المعرفة. والموجودات هي الموضوع.

من هنا ندخل في مسألة الوجود والماهية. فنحن نستنتج مما تقدم أن الوجود هو الأصل، عند الفارابي، في مجال نظرية المعرفة. فالوجود حقيقة موضوعية سابقة للإدراك، وهو أيضاً موضوع للإدراك، وموضوع الشيء سابق له. وعلى الإدراك - في رأيه - أن يطابق موضوعه، وليس العكس[1].

إن وحدة «الحقيقة الفلسفية» هي الأصل - إذن - في فلسفة الفارابي، لا «وحدة الفلسفة» أو «وحدة العقل». والفرق بين الأمرين هو الفرق بين الأصل والفرع. غير أن القول بكون «وحدة الفلسفة» فرعاً ضرورياً لذلك الأصل ليس واقعياً، لأنه يؤدي إلى ضرورة المطابقة دائماً بين الحقيقة وإدراك الحقيقة، وبذلك يصبح كل ما عرفناه حقائق مطلقة، لا نسبية. وهذا غير واقعي. فلماذا قال الفارابي - إذن - بضرورة المطابقة بين العقل والحقيقة؟ لماذا أخذ فيلسوفنا بهذا الاجتهاد؟

هنا يبرز الوجه الإيديولوجي للمسألة. فقد كان القول بوحدة «الحقيقة الفلسفية، يعني، بجوهره، رفض القاعدة النظرية لإيديولوجية النظام الاجتماعي، نظام دولة الخلافة العباسية، أي حصر الحقيقة بواحدة، هي الحقيقة الدينية. إن الفارابي هنا يكشف حقيقة جديدة تأتي بها الفلسفة، بعد أن كانت هناك حقيقة واحدة تقوم عليها إيديولوجية الدولة. فهل يعني ذلك أن الفلسفة العربية - والمقصود الآن فلسفة الفارابي - وضعت نفسها أمام حقيقتين (ثنائية الحقيقة) حين أخذت تبذل جهداً آخر «للجمع» بين الفلسفة

---

(1) يقول الفارابي في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» (ط. بيروت، تحقيق ألبير نصري نادر، ص 46) عن الموجودات التي تحت فلك القمر، أي الموجودات المادية، أن «منها طبيعية، ومنها إرادية، ومنها مركبة من الطبيعية والإرادية. والطبيعية من هذا توطئة للإرادية، ويتقدم بالزمان وجودها قبل الإرادية، ولا يمكن وجود الإرادية منها دون أن توجد الطبيعية منها قبل ذلك». هذا الكلام قوي الصراحة على سبق الكائن للوعي، أي على موضوعية الوجود المادي.

والشريعة، بقدر ما بذلت من جهد في «الجمع» بين رأيي أفلاطون وأرسطو لإثبات وحدة الحقيقة الفلسفية، أي هل يعني ذلك أنها وضعت نفسها في موقف متناقض؟

يبدو أن الأمر ليس كذلك، أو ـ بالأقل ـ لم يكن القصد من محاولة «الجمع» بين الفلسفة والشريعة، نقض وحدة الحقيقة الفلسفية، والاعتراف بثنائية الحقيقة. بل بالعكس. فقد كانت هذه المحاولة شكلاً آخر من محاولة الفلسفة العربية ـ وفلسفة الفارابي هي الرائدة هنا ـ إثبات وحدة الحقيقة الفلسفية ليس غير. بمعنى أن القصد الأساس، غير المنظور، من إظهار عدم التعارض بين الحقيقتين، هو إخضاع الحقيقة الدينية للحقيقة الفلسفية. يظهر ذلك واضحاً في عدة نقاط من فلسفة الفارابي نفسه في البدء، ثم من المنظومات الفلسفية الأخرى بعده. أما عند الفارابي فتتجلى هذه المسألة في النقاط الآتية:

أولاً ـ نفيه المسلَّمة الدينية بكون العالم مخلوقاً من العدم. وهذه النقطة تعني بالضرورة أزلية العالم، أي نفي المسلمة الدينية الأخرى بأن العالم حادث. والنصوص الدالة على القضية بكلا جانبيها، متوفرة في تفسير الفارابي كيفية صدور العالم عن الأول (اللّٰه)، بطريق الفيض. ففي هذا الباب يقول الفارابي: «والأول هو الذي عنه وجد. ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره (...) ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر (...) ويلحق جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره. فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه...»[1]. إن هذه النصوص صريحة الدلالة على كون وجود العالم ملازماً، ضرورياً، لجوهر وجود اللّٰه. فالعالم إذن ليس مخلوقاً، لأنه ليس مسبوقاً بالعدم، وليس حادثاً، بل هو أزلي تبعاً لأزلية

(1) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الطبعة نفسها، ص 38 ـ 39.

مصدر الفيض. وهذه النتائج كلها تتعارض مع موقف الشريعة تعارضاً مطلقاً[1].

ثانياً ـ نفيه الوحي بمفهومه اللاهوتي. أي نفي كونه غيبياً، منفصلاً عن فاعلية قوانين حركة الوعي البشري في تحصيل المعرفة. فإن الفارابي يفسر الظاهرة المعرفية التي بها يتمكن بعض أفراد البشر من رؤية العوالم غير المنظورة، ومن التنبؤ بـ «الأشياء الإلّهية»، ومن قبول «الجزئيات الحاضرة والمستقلة» عن «العقل الفعال» ـ يفسرها تفسيراً مادياً مرتبطاً بالقوى الطبيعية لكل بشري. فهو يرى أن منشأ الوحي إنما هو المخيلة في الإنسان. فهذه حين تكون «في إنسان ما قوية كاملة جداً» وتكون «المحسوسات الواردة عليها من الخارج» غير مستولية عليها «استيلاء يستغرقها بأسرها» وغير مستخدمة كلياً للقوة الناطقة، بل يبقي فيها، أي في المخيلة، مع ذلك، كثير من طاقاتها «تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها» ـ في هذه الحال تستطيع المخيلة، بما لديها من صور المحسوسات، وبما تحصل عليه من معطيات «العقل الفعال»، أن تتخيل صوراً محاكية للصور المرئية، تعود فترتسم في «القوة الحاسة». وحين تحصل هذه الرسوم المتخيلة في الحاسة المشتركة، تنفعل بها قوة البصر، فتنعكس ـ أي الرسوم ـ عن العين رسوماً في الهواء المضيء الممتد شعاعاً من العين إلى الفضاء، ثم تعود هذه الرسوم الحاصلة

(1) لكن الفارابي يناقض نفسه في هذه المسألة. ففي حين يقوم بناء نظامه الفلسفي كله على أساس الفيض الذي يستلزم نفي الخلق من عدم وإثبات أزلية العالم بالضرورة وبحكم مدلولات النصوص الفارابية نفسها، نراه في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» (الطبعة نفسها، ص 100 ـ 104) يقول بإبداع اللّه العالم من لا شيء (ص 101، 103، 104)، ويقول بأن العالم حادث، بل يصف الظن بكون أرسطو من القائلين بقدم العالم بأنه «الظن القبيح المستنكر» (ص 100).. كيف نفهم هذا التناقض، أو بأي قولي الفارابي نأخذ؟. في رأينا أن التناقض هنا ظاهري، وليس حقيقياً. وإنما هو طريقة في الدفاع عن النفس. وهي طريقة أباحها فلاسفة العرب الإسلاميون لأنفسهم آنذاك إلى حد غير مقبول. أما آراؤهم الحقيقية، فهي تلك التي تتضمنها نظرياتهم الفلسفية، لا ما يصرحون به خارج هذه النظريات، وإلا كانت أنظمتهم الفلسفية كلها لاغية.

في الهواء لترتسم من جديد في القوة الباصرة التي في العين، لتنعكس في الحاسة المشتركة وفي المخيلة، برؤية جديدة تتمازج فيها معطيات الأشياء المرئية مع معطيات العقل الفعال. فإذا جاءت هذه الرؤية «في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك إن للّه عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً». إن هذه «العملية» التي تؤدي فيها المخيلة الدور الرئيس بمعونة الموجودات المحسوسة، هي ـ عند الفارابي ـ «أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة». وهذه المرتبة ليست وقفاً على فرد أو على فئة من البشر، بل يستطيع أن يبلغها كل إنسان، ولكن يتفاوت الناس في الوصول إلى بعض درجات هذه المرتبة دون بعض. فإنه «قد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الإنسان»، فيحدث من ذلك أن تتغير أماكن الناس في سلّم هذه المرتبة، فقد يصل من يكون في الدرجة السفلى إلى الدرجة العليا، وقد يحدث العكس[1].

النبي ـ بناء على ذلك ـ يرى رؤيته النبوية بوساطة المخيلة، وهذه ـ أي المخيلة ـ تصله بالعقل الفعال، الذي هو حلقة الاتصال بين العقل البشري والعالم العلوي. ولكن دون تجرد عن المحسوسات. فقد رأينا هذه المحسوسات تؤدي دوراً رئيساً في «عملية» الاتصال هذه. ثم رأينا هذه «العملية» يمكن لكل بشري أن يمارسها في شروط معينة، مع كون هذه الشروط غير ممتنعة على أحد من الناس. هذا إذن موقف واضح ينزل بالنبي إلى منازل البشر الآخرين دون امتياز خاص من حيث المعرفة. وكل ما له من امتياز، هو امتياز المعرفة الحاصلة عن طريق المخيلة التي تصل معطيات العقل الفعال بمعطيات المعرفة الحسية. وعلى هذا تكون معرفة النبي أعلى مرتبة من المعرفة الحسية.

غير أن هناك ـ عند الفارابي ـ معرفة أعلى من معرفة المخيلة ومن المعرفة الحسية كلتيهما، وهي معرفة القوة الناطقة. وهذه هي معرفة الفيلسوف. أي أن الفارابي يضع الفيلسوف فوق النبي مرتبة من حيث

(1) المصدر السابق، ص 93 ـ 95.

المعرفة، بل من حيث الكمال البشري كما سنرى. فما هي معرفة القوة الناطقة هذه؟

يقسم الفارابي العلم بالأشياء إلى: 1 ـ علم يكون بالقوة الناطقة. 2 ـ وعلم يكون بالمتخيلة. 3 ـ وعلم يكون بالإحساس. «فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة، فإن الفعل الذي ينال به (. . .) يكون قوة ما أخرى في الناطقة، هي القوة الفكرية، وهي التي تكون بها الفكرة والروية والتأمل والاستنباط»[1]. فالمعرفة الحاصلة عن طريق القوة الناطقة، التي هي مصدر هذا النوع من المعرفة، «صورة في المتخيلة، وليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تقدمتها»[2]. فذلك يعني أن القوة الناطقة أعلى مرتبة من المتخيلة، والمعرفة الحاصلة عن طريقها، هي إذن أعلى مرتبة من المعرفة الحاصلة عن طريق المتخيلة. وهذا ينتج أن معرفة الفيلسوف أعلى مرتبة من معرفة النبي. ومن جهة ثانية، نرى الفارابي يرجع علم «المعقولات الأولى» ـ وهي التي تسمى عند أرسطو بمبادىء البرهان الأولى أو أوائل البرهان (أرسطو: 2، 99ب 35) ـ إلى القوة الناطقة[3]. فإذا كان «حصول المعقولات الأولى للإنسان، هو استكماله

---

(1) المصدر نفسه، ص 83.

(2) أيضاً، ص 74. والملحوظ أن الفارابي يفهم العلاقة بين المادة والصورة في الموجودات على طريقة أرسطو. فإنه عند حصول صورة ما لمادة ما، لا تكون الصورة صورة مطلقة، ولا المادة مادة مطلقة دائماً. بل قد تكون الصورة، من جهة، صورة لما تحتها، ومادة لما فوقها. أما المادة في هذه الحال فتكون مادة لما فوقها، وصورة لما تحتها. وفي موضوعنا هنا يقول الفارابي إن المتخيلة مادة لما فوقها وهي القوة الناطقة، أما هذه ـ أي القوة الناطقة ـ فهي صورة بالنسبة للمتخيلة، لأنها فوق المتخيلة. وتبقى القوة الناطقة صورة، لأنه ليس فوقها شيء من قوى النفس. وهذا معنى قوله: «فهي صورة لكل صورة تقدمتها»، وفي مكان آخر يقول إن القوة الناطقة هي رئيسة القوة المتخيلة ورئيسة القوة الحاسة الرئيسة منها، أي من سائر القوى النفسانية (ص 72). ويحدد في مكان آخر (ص 70) وظيفة القوة الناطقة بأنها التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، وبها يميز بين القبيح والجميل، وبها يحوز الصناعات والعلوم.

(3) أيضاً، ص 84.

الأول، وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير» ـ كما يقول الفارابي[1] ـ، وإذا كان بلوغ الإنسان كماله الأقصى (استكماله الأخير) هو السعادة[2]، أي أن السعادة هي المعرفة العقلية، فإن ذلك كله ينتج أن كمال الإنسان وسعادته الحقيقيين ـ عند الفارابي ـ منوطان بالمعرفة التي تؤديها القوة الناطقة، أي معرفة الفيلسوف، أي الفلسفة، لا المعرفة الأخرى التي تؤديها المتخيلة، أي معرفة النبي، أي الشريعة. فما معنى «الجمع» أو «التوفيق» بين الشريعة والفلسفة بعد هذا إذن؟ إنه ـ في آخر المطاف ـ إخضاع الشريعة للفلسفة. لكن الفارابي، في مكان آخر من الكتاب نفسه (آراء أهل المدينة الفاضلة)[3]، يعود فيساوي بين النبي والفيلسوف. فهنا نجد كلاماً يضع فيه مراتب العقل على نحو يستمد أساسه من أرسطو. وذلك على الوجه الآتي:

لدى الإنسان عقل بالقوة، هو القوة الناطقة. ويسميها الفارابي هنا «الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير (أي العقل بالقوة) عقلاً بالفعل». ويعني بها الاستعداد الفطري لتلقي المعرفة. إن هذه «الهيئة الطبيعية» مشتركة للجميع. فإذا أدرك الإنسان المعقولات كلها[4]، فقد استكمل عقله المنفعل، فصار هذا عقلاً بالفعل، ومعقولاً بالفعل (بمعنى أنه يدرك ذاته). وهذا هو ما يسميه الفارابي «العقل المستفاد». وهو ـ أي العقل المستفاد ـ بما أنه أكثر تجريداً، فهو إذن «أتم وأشد مفارقة للمادة»، وبذلك يصبح في

(1) أيضاً، ص 85.
(2) أيضاً، ص 88.
(3) الطبعة نفسها، ص 103 ـ 104.
(4) المعقولات ـ كما يقصدها الفارابي ـ هي «التي شأنها أن ترتسم في القوة الناطقة. منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل، وهي الأشياء البريئة من المادة. ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل، مثل الحجارة والنبات، وبالجملة: كل ما هو أو جسم في جسم ذي مادة» (أيضاً، ص 82).

مرتبة فوق مرتبة العقل المنفعل، ومقارباً للعقل الفعال[1]. فلدينا هنا إذن: 1 ـ القوة الناطقة (العقل بالقوة). 2 ـ العقل المنفعل (العقل بالفعل). 3 ـ العقل المستفاد. 4 ـ ثم الاتصال بالعقل الفعال. وقياساً على مقولتي المادة والصورة، يصوغ الفارابي ترتيب هذه العقول بالصيغة التالية: «.. إذا جعلت الهيئة الطبيعية (القوة الناطقة) مادة العقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل، والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة العقل الفعال، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد، كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حل فيه العقل الفعال». والوصول إلى العقل الفعال بهذا الطريق يحصل في كلا جزئي القوة الناطقة: النظري، والعملي[2]. إن هذا الإنسان الذي حل فيه العقل الفعال، هو ـ وفقاً لما سبق ـ من وصل إلى هذه المرتبة بطريق عملية العقل بمختلف مراحلها. وذلك ينطبق على الفيلسوف (الحكيم). ولكن هناك طريقاً آخر للوصول إلى المرتبة نفسها، هو طريق القوة المتخيلة. فإن ما يفيض من الله إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى القوة المتخيلة. فذلك «الإنسان الذي حل فيه العقل الفعال» يكون «حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام» بما يفيض من العقل الفعال «إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد» ويكون «نبياً، منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات» بسبب ما يفيض من العقل

---

(1) العقل الفعال في نظرية الفيض، هو آخر العقول العشرة الذي ينتهي عنده الفيض. وهو المدبر لعالم الأجسام الأرضية. هذا من الجانب الأونتولوجي. وأما من الجانب المعرفي، فإن العقل الفعال «هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة (...) يعطي العقل الهيولاني، الذي هو بالقوة عقل، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر»، أي هو «الذي تحتاج» إليه «المعقولات التي بالقوة» لكي «ينقلها من القوة إلى الفعل» (المصدر نفسه، ص 83).

(2) يقسم الفارابي القوة الناطقة إلى: نظرية، وعملية. «والعملية جعلت لتخدم النظرية، والنظرية لا لتخدم شيئاً آخر، بل ليوصل بها إلى السعادة» فإذا علمت السعادة بالقوة النظرية ونصبت غاية وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية (بالتفكير) ما ينبغي أن تعمل (...) ثم فعلت بأمهات القوة النزوعية تلك الأفعال، كانت أفعال الإنسان كلها خيرات جميلة.. (المصدر نفسه أيضاً، ص 86 ـ 87).

الفعال نفسه «إلى قوته المتخيلة». إن هذا الإنسان: الذي يكون حكيماً فيلسوفاً عن طريق العقل المستفاد، أو يكون نبياً عن طريق المتخيلة، «هو في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا (...) فهذا أول شرائط الرئيس (رئيس المدينة الفاضلة)[1].

هكذا نرى الفيلسوف والنبي متساويين هذه المرة في مرتبة الكمال، وفي تلقي المعرفة السامية والوحي عن العقل الفعال، وفي استكمال أول شروط الرئاسة للمدينة الفاضلة. ولكن القاعدة التي تضع الفيلسوف فوق مستوى النبي لا تزال قائمة هنا أيضاً. فإنه لا يزال طريق الفيلسوف إلى العقل الفعال هو القوة الناطقة أساساً، ولا يزال طريق النبي إليه، هو المتخيلة. ثم لا يزال الفارق بين القوة الناطقة والقوة المتخيلة، هو هو لم يرد عند الفارابي، في النص الجديد، ما يلغيه، أي لا يزال هذا الفارق لصالح القوة الناطقة. والنتيجة المنطقية لذلك هي أن البني دون الفيلسوف الحكيم. لأن المعرفة العقلية عند الفارابي، أعلى من المعرفة عن طريق المتخيلة. ويبقى الموقف من الشريعة والوحي غير منسجم مع الموقف اللاهوتي، رغم المحاولة الظاهرية لإخفاء الموقف الحقيقي الفلسفي.

ثالثاً ـ موقف الفارابي في مسألة علم اللّه. في هذا الموقف أيضاً يعارض مسلَّمة أخرى من مسلمات الشريعة. وهي أن علم اللّه يشمل كل شيء في العالم: جزئياته، وكلياته[2]. فهو ـ أي الفارابي ـ حين يتكلم على وحدة ذات اللّه وصفاته موافقاً رأي المعتزلة[3]، يقول بأن اللّه عقل بالفعل

---

(1) المصدر نفسه، ص 103 ـ 104.

(2) في النصوص القرآنية كثير من الآيات القائلة بذلك. منها: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٤﴾﴾ (سورة النمل ـ 27، الآية: 74)، و﴿...لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (سورة سبأ ـ 34، الآية: 3)، و﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ (سورة الأنعام ـ 6، الآية: 59)، و﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ (سورة المجادلة ـ 58، الآية: 7) إلخ..

(3) ينبغي أن نشير هنا إلى أن الفارابي وسائر فلاسفة العرب الممثلين للتيار العقلاني، شأنهم شأن المتكلمين الإسلاميين والصوفية الإسلاميين، ينطلقون من مبدأ التوحيد

بجوهره، وهو معقول بالفعل أيضاً، أي أنه يعقل ذاته، وأن ذاته تعقله، وهو كذلك عاقل بالفعل. فهو «لا يحتاج في أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل، إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته (. . .) فإنه عقل، وإنه معقول، وإنه عاقل. هي كلها ذات واحدة، وجوهر واحد غير منقسم (. . .) وكذلك الحال في أنه عالم. فإنه لا يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة، خارجة عن ذاته (. . .) بل هو مكتف بجوهره في أن يَعلم ويُعلَم. وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره. فإنه يعلم، وإنه معلوم، وإنه عِلم. فهو ذات واحدة وجوهر واحد»[1].

هذا كلام واضح وصريح في القول باقتصار علم اللّه على ذاته، لا يتجاوزه إلى شيء آخر خارج الذات، وإلا كان محتاجاً إلى ما يعلمه لاستكمال الفضيلة، وهو غير محتاج، فهو غني بذاته. لأن احتياجه إلى شيء آخر يعلمه خارج الذات، هو نقص في كماله، مع أنه منزه عن كل نقص. مضافاً إلى ذلك أن حكمته ـ بما أنه حكيم أيضاً ـ تفرض كذلك نفي تجاوز العلم الإلّهي إلى كل ما هو خارج الذات الإلّهية. يقول الفارابي: «فإن الحكمة هي أن العقل فضَّل الأشياء بأفضل العلم»[2]. فما هو أفضل العلم؟ إن أفضل العلم، في رأي فيلسوفنا، هو الذي يعلم (اللّه) به ذاته. «وبما يعقل من ذاته ويعلمه، يعلم أفضل الأشياء. وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول، وذلك هو: علمه بذاته»[3].

= بمفهومه التنزيهي الإطلاقي. فذلك هو المنطلق الثابت المشترك بينهم جميعاً. وإنما الاختلاف ينحصر في طريقة معالجة ما ينشأ لدى كل من العقلانيين والصوفية من تناقض بين التنزيه المطلق والمواقف الإيديولوجية التي تضطرهم إلى محاولة إيجاد صلة ما بين اللّه والعالم، تعبيراً عن معارضتهم الأساس النظري للإيديولوجية الرسمية، وهو الانفصال المطلق بين اللّه والعالم، الذي يعكس ـ في الواقع ـ مبدأ الفصل المطلق بين الإنسان والإنسان، أي بين الحاكم والمحكوم. فالصوفية ـ كما عرفنا سابقاً ـ يقيمون صلة العالم مع اللّه مباشرة بطريق الكشف والمشاهدة، في حين يقيم الفلاسفة العقلانيون هذه الصلة على أساس الوسائط، وكانت نظرية الفيض هي التي يسرت لهم فكرة هذه الوسائط (العقول المفارقة).

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة، الطبعة السابقة، ص 30 ـ 31.

(2 و3) أيضاً، ص 31.

مؤدى كل ذلك أن الفارابي يجد في القول بأن علم اللّه يشمل كل شيء في العالم، تجاوزاً لوحدة ذات اللّه ووحدة جوهره، وخرقاً لمبدأ التنزيه المطلق.

رابعاً ـ موقفه في مسألة العناية. فهذه أيضاً من المسائل التي تعد بين المسلمات اللاهوتية. ومفهوم العناية، عند علماء أصول العقائد الإسلاميين، أن مرد «الوجود كله: نشأة، وتحولاً، وامتداداً، وتطوراً، إلى الإرادة الإلّهية الأزلية الأبدية»[1]. «فالإرادة الإلّهية هي التي تبدع الكون وتوجده بعد أن لم يكن شيئاً، وهي التي تفنيه فيصبح لا شيء»[2]. وقد استخدم المتكلمون الإسلاميون «قانون العناية» هذا في البرهنة على وجوب إرسال الأنبياء للناس من قِبَل اللّه. فماذا يقول الفارابي في هذه المسألة؟ الموقف هنا، كالموقف في مسألتي: الخلق من عدم، وقِدم العالم، من حيث فقدان الانسجام بين ما يقوله ضمناً، وبوضوح، خلال بناء نظامه الفلسفي الفيضي، وبين ما يقوله بصورة مباشرة في معرض مناقشاته آراء غيره. فإن النظام الفيضي الذي يؤسس عليه فلسفته، إجمالاً، يقضي بأن كل واحد من العقول العشرة التي فاضت من الموجود الأول هو مدبر للجزء الذي يخصه من أجزاء النظام الكوني. لأن كل واحد من هذه العقول بما أنه يعقل الموجود الأول، يلزم عنه وجود العقل الذي يليه، «وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء» التي يقتضي نظام الفيض وجودها في مرتبة هذا العقل نفسه. وعلى هذا النسق لزم عن العقل التاسع وجودان: العقل الفعال (العاشر)، وفلك القمر. وانقطع هنا الفيض، وأصبح العقل الفعال هو المدبر لعالم ما تحت فلك القمر، أي عالم الأجسام الأرضية (العالم الطبيعي)[3]، وهو الذي يؤدي وظيفة معرفية للإنسان[4]. ذلك ما تقضي به

---

(1) الشيخ صبحي الصالح، النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها، بيروت 1965، ص 184.

(2) الشيخ محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، ط 2، سنة 1973، ص 69.

(3) أنظر كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الطبعة نفسها، ص 14.

(4) راجع هامش 1 من الصفحة 129.

نظرية الفيض بحد ذاتها. ونضيف إليه نصوصاً للفارابي تتضمن اتجاهاً صريحاً عنده إلى مخالفة «قانون العناية الإلّهية» الإسلامي. من ذلك، مثلاً، أنه حين يتكلم على النقص الكائن في الموجودات الطبيعية، يقول إن هذه الموجودات تبتدىء بهذا النقص، ثم تترقى شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله في جوهره وفي سائر أعراضه. «وهذه الحال هي في طباع هذا الجنس من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليه من شيء آخر غريب عنه»[1]. وفي كلامه على الأسباب التي عنها تحدث الصورة الأولى للمادة الأولى في الموجودات الطبيعية، يقول إنه «يلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها[2]، وجود المادة الأولى المشتركة لكل ما تحتها[3]. و(يلزم) عن اختلاف جواهرها، وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر. و(يلزم) عن تضاد نسبها وإضافاتها، وجود الصور المتضادة. و(يلزم) عن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها، تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى وتعاقبها إلخ...». إن هذا النص وما قبله، ناطق بأن وجود «الصورة والمادة» للموجودات الطبيعية الأولى، مرده إلى «الطبيعة المشتركة» للأجرام الفلكية، لا إلى تدبير وخلق من الموجود الأول، وأن سعي الموجودات الطبيعية إلى استكمال النقص في وجودها الأول، بترقيها من الأدنى إلى الأعلى، مرحلة مرحلة، إنما هو قانون طبيعي تطوري قائم في داخلها «من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليـ (ـها) من شيء آخر غريب عنـ (ـها)». فلا دخل إذن

---

(1) المدينة الفاضلة، ص 46.

(2) يقصد الطبيعة المشتركة التي للأجرام الفلكية (الأجسام السماوية - في تعبيره).

(3) يقصد المادة الأولى المشتركة لكل العالم الطبيعي. إن تأكيدات الفارابي فكرة «الطبيعة المشتركة» للأجرام الفلكية، وفكرة «المادة الأولى المشتركة» وفكرة العلاقة الوجودية بين الأولى والثانية، تنطوي على اتجاه عنده نحو القول بوحدة العالم. ويمكن الاستفادة من نصوصه بهذا الشأن أنه يميل إلى تأسيس هذه «الوحدة» على أساس مادي. فهو لا يشير في شيء من هذه النصوص إلى «الماهية»، بل كل إشاراته تذهب إلى «مادة» مشتركة تمر عبر العالم الفلكي في «عملية» تتولد منها «مادة» العالم الطبيعي، التي هي بدورها «مشتركة» وتتحرك من تلقاء نفسها في الأشياء الطبيعية خلال «عملية» جديدة «تترقى» بها هذه الأشياء «شيئاً فشيئاً» من الأدنى إلى الأعلى «حتى يبلغ كل نوع منها أقصى كماله في جوهره».

«للعناية الإلّهية» في ذلك. وهناك نصوص للفارابي صريحة بأن بقاء المادة وتجدد وجودها وتحولها وامتدادها وتطورها ليس مرده «إلى الإرادة الإلّهية» بل إلى قانون ديالكتيك العلاقة الداخلية بين «المادة والصورة» اللتين هما «قوام الأشياء الطبيعية» عنده[1].

3 ـ عالم الطبيعة

بعد أن أرجع الفارابي وجود الأشياء الطبيعية إلى الخصائص القائمة في طبيعة الأجسام السماوية (الأجرام الفلكية)، أخذ يضع نظريته عن عالم الطبيعة. وهنا نجد أمامنا نماذج متقدمة لانعكاسات تطور العلوم الطبيعية في فلسفته خلال مرحلته التاريخية. ونجد هذه الانعكاسات تكاد تكون متقدمة حتى على منجزات ذلك التطور، رغم كونه ـ أي ذلك التطور ـ المصدر الأساس لهذه الانعكاسات. فنحن نرى في طرحه قضية العلاقة بين «المادة والصورة» أن هذه العلاقة تعمل، داخلياً، على نحو مستقل عن كل عامل خارجي[2]، ونرى عملها يشكل القوى الداخلية التي تحفظ وجود المادة ـ

---

(1) بالرغم من أن مبدأ العلاقة بين «الصورة والمادة»، حسب وضعها الأرسطي، هو مبدأ مثالي لأنه يضع فاصلاً بين شكل المادة وجوهرها (الهيولى)، نجده مع ذلك عند الفارابي من حيث المضمون أقرب إلى المادية، لأنه يصف هذه العلاقة على نحو تظهر به كعملية داخلية لحركة المادة.

(2) قد يقال: كيف يكون عمل هذه العلاقة مستقلاً عن كل عامل خارجي مع أن الفارابي يرجع وجود الأشياء الطبيعية، بالأساس إلى الأجسام الفلكية؟ نجيب من وجهين: أولاً، إن النص الذي نعالجه هنا صريح بأن الحركة الطبيعية في الموجودات تعمل وفق قوانينها الداخلية مستقلة فعلاً عن كل عامل خارجي. وثانياً، أن كل نصوص الفارابي بشأن الأجسام الفلكية وحدوث الموجودات الطبيعية عنها، تدل أن هناك مادة موجودة بوجود ما في العالم الفلكي كله، وأن هناك «عملية» متحركة داخل هذا العالم الفلكي الذي هو نفسه جسماني، وأن لهذه «العملية» مراحل وحلقات على طريق الوجود الطبيعي في عالمنا الأرضي. فمنذ العقل الأول في سلسلة الفيض نرى أن من مستلزمات هذا العقل وجود السماء الأولى (وهي مادة)، ثم نرى كل سماء (جرم فلكي) يستلزمها عقل من العقول التالية حتى فلك القمر. ثم أننا نجد الأجسام السماوية، في نظام الفارابي، «تجانس الموجودات

من جهة أولى ـ وتحدث التحولات من المادة المعينة إلى مادة مضادة لها مع بقاء الأصل المشترك بين الضدين ـ من جهة ثانية ـ وتقضي باستمرار بقاء النوع وصيانته من الفناء، مع زوال وجوداته المشخصة خلال التحول والتوالد (الصيرورة) ـ من جهة ثالثة. وربما صحَّت ترجمة ذلك إلى لغة الدياليكتيك المعاصر بأنه عبارة عن دياليكتيك العلاقة الداخلية لحركة الأشياء الطبيعية:

يقول الفارابي عن الأشياء الطبيعية إنها «إذا وجدت، فسبيلها أن تبقى وتدوم»، وإن كل موجود طبيعي لما كان قوامه من مادة وصورة، ولما كانت الصور متضادة، وكان من شأن المادة أن توجد لها هذه الصورة وضدها، صار له ـ أي لكل موجود طبيعي ـ حق مؤهل له من قِبَل صورته، وحق آخر مؤهل له من قبل مادته. أما الأول فهو حقه أن يبقى على الوجود المعين له. وأما الثاني فهو حقه أن يوجد وجوداً آخر مضاداً للوجود المعين هذا. ولكن، لما كان من غير الممكن أن يعطى كلا الحقين في وقت واحد، أي حق بقاء وجوده المعين، وحق وجوده وجوداً آخر ضد الأول، لزم أن يعطى هذين الحقين بالطريقة التالية: يوجد ويبقى مدة محفوظ الوجود، ثم يتلف ويوجد ضده، ثم يبقى هذا الضد مدة، ثم يتلف ويوجد ضده.. وهكذا أبداً[1].

= الهيولانية (المادية الطبيعية). وذلك أن لها موضوعات تشبه المواد الموضوعة لحمل الصور، (ولها) أشياء هي كالصور، بها تتجوهر، وقوام تلك الأشياء في تلك الموضوعات» (المدينة الفاضلة، ص 52 ـ 53). فهنا حلقة اتصال مادية بين عالم الفلك وعالم الطبيعة. وإذا رجعنا إلى الطبيعة الأزلية لنظام الفيض بأكمله، وإلى قول الفارابي إن الأجسام الفلكية «تشارك (العقول) العشرة في أنها أعطيت أفضل ما تتجوهر بها من أول أمرها، وكذلك أعظامها (أي مقاديرها) وأشكالها والكيفيات المرئية التي تخصها» (ص 54) ـ أمكننا الاستنتاج أن المادة أزلية، وأنها منذ الأزل متحركة ضمن «عملية» ذاتية مستمرة تنتقل من حلقة إلى حلقة حتى وجود العالم الطبيعي حيث تستمر «العملية» بأشكال جديدة. أي أن الفارابي لا يقول بمادة منفصلة عن الطبيعة، ولا يقول بماهية، بل بمادة حقيقية.

(1) نقلنا نص الفارابي ببعض التصرف مع المحافظة على المضمون تماماً (راجع المدينة الفاضلة، ص 63).

إذا نحن نزعنا عن هذا الكلام فكرة «المادة والصورة» بأصلها الأرسطي وطابعها المثالي ـ لفصلها جوهر المادة عن شكلها ـ وإذا نظرنا إلى جوهر الرؤية النظرية للفارابي في هذا النص، أمكننا النفاذ إلى موقف مادي متقدم جداً بالقياس لعصره. وموقفه المادي هنا يأتي ـ هذه المرة ـ بمضمون يتميز بالدقة وعمق النظر. فهو، عدا رؤيته ـ نسبياً ـ للحركة الداخلية للمادة، نجد فيه تلمساً لحركة تصارع الأضداد ضمن وحدتها[1]، ولمبدأ بقاء المادة ـ النوع[2]، مع كون وجوداتها المتعينة دائمة التوالد والصيرورة: يموت منها القديم ليلد مكانه الجديد «وكذلك أبداً» (ص 63). فالفارابي إذن قد استشرف نظرية عدم فناء المادة استشرافاً مغلفاً بالمثالية لا يستند ـ بالطبع ـ إلى معرفة الأساس العلمي للنظرية، ولكن نلمح شكلاً من «الرؤيا» الافتراضية لهذا الأساس. فهو يشير، في هذه النصوص التي يجري الكلام عليها هنا، إلى ما يتضمنه كل موجود من النزوع إلى وجود آخر له في ضده، ثم إلى أن هذا النزوع يتحقق واقعياً بوجود الضد فعلاً، وإلى استمرار هذه «العملية» أبداً على نحو يبقى به النوع، وتفنى الجزئيات العابرة في مجرى «العملية». لا يمكن ـ طبعاً ـ الزعم هنا بأن الفارابي كان، بهذا التصور، ينظر إلى قانون نفي النفي بمفهومه الهيغلي أو بمفهومه الماركسي الذي يعني أن كل شيء في العالم يحتوي، ضمناً، على ضده، أي على ما ينفيه، وأن الطبيعة ـ بصفتها الكلية، كنوع ـ لانهائية (سرمدية)، وأن النهائي منها: أجزاؤها، أي مفرداتها الجزئية المتعينة. لكن، لماذا لا نسمح بالقول

(1 و2) من المفيد، لإيضاح نظرة الفارابي كما يصوغها، أن ننقل نصه التالي:
«... وأيضاً فإن المادة الواحدة، لما كانت مشتركة بين ضدين، وكان كل واحد من الضدين بها، ولم تكن تلك المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر، ولم يمكن أن تجعل لكليهما في وقت واحد، لزم ضرورة أن تعطى تلك المادة أحياناً هذا الضد، وأحياناً ذلك الضد، ويعاقب بينهما (يأتيان بالتعاقب)... لم يكن أن يبقى الشيء الواحد دائماً على أنه واحد بالعدد، فجعل بقاؤه الدهر كله على أنه واحد بالنوع. ويحتاج في أن يبقى واحداً بالنوع إلى أن يوجد أشخاص (أفراد عينية) ذلك النوع مدة ما، ثم تتلف ويقوم مقامها أشخاص أخر من ذلك النوع. وذلك على هذا المثال دائماً» (المدينة الفاضلة، ص 63 ـ 64).

إن كل حقيقة من الحقائق التي أصبحت بحكم المطلقة، بفضل الأكداس المعرفية والكشوف العلمية المتلاحقة على مدى العصور، كانت من قبل ـ قياساً إلى مستويات المعارف العلمية في العصور السابقة ـ حقيقة نسبية تتدرج نسبيتها إلى الأعلى والأرقى حتى تنكشف أخيراً كحقيقة مطلقة؟ ولماذا لا نرى، في تصور الفارابي هذا، أنه مرحلة من مراحل تاريخية تلك الحقيقة؟

بالإجمال: نستخلص من حاصل نظرية الفيض، بصياغتها الفارابية، ومن مجمل نصوص الفارابي السابقة الذكر، تفسيراً فلسفياً لوجود الطبيعة ينطوي على افتراضات «رؤيوية» تتكشف عن تحويل مسألة «العناية» عن مفهومها اللاهوتي إلى مفهوم مشبع بنزعة مادية. يدعم هذا الاستنتاج ما استخلصناه أيضاً من تأسيس نزعته المادية هذه على مبدأ موضوعية العالم المادي وأصالته.

4 ـ الفلسفة الاجتماعية والإيديولوجيا

ذلك ما تبين لنا في القسم المتعلق بالطبيعة وما بعد الطبيعة من فلسفة الفارابي. أما في قسمها الاجتماعي فإننا نجد الأساس الإيديولوجي للمواقف التي استخلصناها هناك. أول ما نلحظه في فلسفته الاجتماعية وضعه مسألة إرادة الناس واختيارهم كأعضاء مجتمع. صحيح أنه يبدأ فكرته عن البنية الاجتماعية المتكاملة بتشبيه علاقة التعاون والتكامل بين أعضاء المدينة (المجتمع) بالعلاقات الطبيعية بين أعضاء «البدن التام الصحيح» من حيث أسلوب التعاون بينها «على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه» ومن حيث التفاضل بينها في «الفطرة والقوى» تفاضلاً يكون به «عضو واحد» رئيساً «هو القلب» و«أعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس (. . .) وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة (. . .) وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، وهكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً». صحيح أنه يضع المسألة، أول الأمر، على أساس هذا التشبيه

بكل تفاصيله، وأن ذلك وضع ميكانيكي للمسألة غير سليم، ولكن الفارابي يستدرك فوراً خطأ هذا التشبيه ليطرح قضية الفوارق الجوهرية التي بها يختلف مفهوم العلاقات البشرية بين أعضاء المجتمع عن مفهوم العلاقات الطبيعية بين أجزاء البدن، التي بها تختلف البنية الاجتماعية عن البنية البيولوجية للكائنات الحية. يطرح أولاً، فارق الإرادة والاختيار، فيرى «أن أعضاء البدن طبيعية والهيئات (Dispositions) التي لها، قوى طبيعية. وأجزاء المدينة (يقصد ناس المجتمع) وإن كانوا طبيعيين فإن لهم الهيئات، والملكات (Habitus) التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية (...). والقوى التي هي أعضاء البدن، بالطبع (يقصد أن هذه القوى تفعل أفعالها بحكم الطبع دون إرادة)، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية»[1]. ثم يطرح ـ ثانياً ـ الفرق بين مقاييس تفاضل الناس في مراتبهم الاجتماعية ومقاييس التفاضل المتعلق بمراتب أجزاء العضويات الحية. نرى الفارابي هنا يملك رؤية تستحق الاهتمام. فهو يلحظ أن أعضاء المجتمع وإن كانت طبائعهم الفطرية «متفاضلة يصلح بها إنسان لشيء دون شيء»، فليست هذه الطبائع بحد ذاتها هي المحددة لمكانة كل منهم ولوظيفته في المجتمع، بل المحدد ـ في رؤيته ـ هو «الملكات الإرادية التي تحصل لها»[2]، أي للطبائع الفطرية. ويمكن أن نفهم منه هنا أن حصول هذه «الملكات الإرادية» يتوقف على نوعية المعارف والتجارب والممارسات التي تكتسبها الطبائع الفطرية خلال نشاط الناس الاجتماعي. بدليل أن الفارابي ينتهي إلى معادلة هذه الملكات الإرادية بـ «الصناعات وما شاكلها»[3]. ذلك يعني أن ما يحدد مواقع الناس الاجتماعية هو مدى ما

---

(1) المدينة الفاضلة، ص 97 ـ 98.

(2) أيضاً، ص 98.

(3) مصطلح «الصناعات» في التعبير التراثي يشمل مختلف أصناف المهن، ومختلف أشكال النشاط الاجتماعي حتى الكتابة مثلاً. فإذا قالوا «أصحاب الصناعات» فهم يعنون ما نعنيه في عصرنا حين نقول «الفئات الاجتماعية».

يستطيع كل منهم أن يكتسبه، في ظروف نظام اجتماعي معين، من وسائل مطورة لقابلياته الفطرية تشكل «ملكاته الإرادية» بهذا الشكل أو ذاك.

إذا صح استنتاج هذه «الرؤية» من نصوص فلسفته الاجتماعية في «المدينة الفاضلة»، كان مؤدى هذا الاستنتاج أن ليس من موقع اجتماعي مفروضاً على أحد أو فئة من الناس بشكل قدري نهائي ثابت لا يقبل التغيير تقرره قوى غيبية خارج إرادة الناس، بأن «تمنح» هذه القوى الغيبية كل إنسان «نصيبه» المقدر له من المؤهلات العقلية والمكانة الاجتماعية. بل يرى الفارابي ـ كما نفهم من نصوصه ـ أن الذي يقرر ذلك هو الإنسان نفسه بما يكسبه من «ملكات إرادية». بالطبع، نحن لا نتوقع من الفارابي أن يحدد من هو «الإنسان» الذي يقرر ذلك: هل هو «الإنسان ـ الفرد» بمطلق إرادته الذاتية، أم هو «الإنسان ـ الطبقة» (الطبقة الاجتماعية المسيطرة على وسائل الإنتاج وعلى السلطة السياسية في المجتمع الطبقي)[1]. لا نتوقع منه هذا التحديد لأن ذلك لم يكن ـ بعد ـ في متناول الوعي الاجتماعي حتى بشكله الأعلى (الشكل الفلسفي). ولكن، مع ذلك، نستطيع القول إن الفارابي حين طرح، بصيغته الفلسفية، قضية «الملكات الإرادية» للإنسان وعلاقتها بـ «الصناعات وما شاكلها» وتجاوزها «الطبائع الفطرية» الخالصة، كان ينطلق بهذا الطرح من موقف اجتماعي غير مباشر ـ وغير واع أيضاً ـ يلقي ضوءاً على موقعه الاجتماعي.

علينا أن نتذكر أن الفارابي وضع فلسفته في مجتمع تسوده علاقات الإنتاج الإقطاعية أساساً، وأن فكرة «العناية الإلّهية» بأبعادها القدرية كان لها تفسيرها الطبقي لدى ممثلي السيطرة الإقطاعية السياسيين والإيديولوجيين، وهو التفسير الذي يعني تصنيف مؤهلات الناس الفطرية على أساس مراتبهم الطبقية الإقطاعية. فالطبقة العليا منحتها «العناية الإلّهية» أعلى هذه

---

(1) الفرق بين حتمية التقرير القدري وحتمية التقرير الطبقي أن الحتمية الأولى غير قابلة للتغيير، في حين أن الحتمية الثانية معرضة للتغيير بوساطة قوى الطبقة الأخرى النقيض للطبقة المسيطرة، وبتغيير الفرد لموقعه الاجتماعي.

المؤهلات، ومنحت الطبقات الدنيا أدناها، وما تقرره «العناية الإلَهية» فهو نهائي لا يتغير (في حين أن الطبقة العليا هي التي تقرر حجب وسائل المعرفة عن الطبقات الدنيا وتحدد لها شكل «الملكات الإرادية» التي «تناسبها» وتوفر لنفسها ـ أي الطبقة العليا ـ ولمن يخدم موقعها في رأس الهرم الإقطاعي، ما يميز «ملكاتها الإرادية»، ثم تنسب «النقص» لدى «عامة الناس إلى «العناية الإلَهية») ـ نقول: علينا أن نتذكر هذا الواقع التاريخي والاجتماعي، لكي نرى: أولاً، أن فكرة «العناية الإلَهية» قد استخدمت، بهذا التفسير، تعبيراً عن إيديولوجية لنظام الحكم تتخذ شكلاً دينياً؛ ثانياً، إن موقف الفارابي هو موقف المعارض لهذا التفسير، فهو ـ آخر الأمر ـ موقف إيديولوجي يعارض به أساساً آخر من الأسس التي تقوم عليها إيديولوجية نظام الحكم التيوقراطي وينقض به نظرتها الميتافيزيقية (الغيبية) الإطلاقية في تصنيف «ملكات» الناس «الإرادية» على أساس الترتيب الطبقي الإقطاعي لمواقعهم الاجتماعية.

في ضوء ذلك، يمكن أن نحدّد أثر النظام الطبقي الإقطاعي في تفكير الفارابي إذا أضفنا إلى ذلك نظرته إلى القرية (الريف) كخادمة للمدينة[1]. فإن جملة القرائن التي ذكرناها تسمح لنا باستنتاج أن نظرته هذه تتضمن التعبير عن إيديولوجية الفئات النامية في المدينة كفئات الصناعيين الحرفيين ومتوسطي التجار وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية. إن هذه الفئات كانت تمثل القوى الجديدة ذات الاتجاه الثوري بالقياس إلى الاتجاه العام المحافظ والرجعي الذي تميزت به العلاقات الإقطاعية في مرحلة انقسام الإمبراطورية العباسية وانحلال مركزية الخلافة. فقد كانت فئات المدينة تلك في أبان صعودها مندفعة إلى سطح المجتمع طامحة إلى التأثير في الأحداث الجارية والصراعات المحتدمة، وكانت لها تنظيماتها الفئوية ذات الطابع النقابي ولها

---

(1) أنظر المدينة الفاضلة، ص 96 ـ 97.

تحركاتها الكفاحية العنيفة[1]، في حين كانت الطبقة المسيطرة ترسخ نظرة الاحتقار إلى مكانة تلك الفئات وإلى نوعية عملها الإنتاجي.

ولكن، حين يضع الفارابي «خارطة» التركيب الاجتماعي «للمدينة الفاضلة»، يتراءى لنا ـ لدى النظرة الأولى ـ أنه يضعها على مثال لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن «خارطة» التركيب الهرمي للمجتمع العربي ـ الإسلامي كما كان في عصره. فهو ينقل إلى مجتمع «مدينته» تفاصيل الصورة التي تصورها لنظام الكون على أساس نظرية الفيض. فكما أن الموجود الأول (اللّه)، في النظام الكوني، هو السبب الأول، كذلك رئيس «المدينة الفاضلة»: «ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها، وإن اختل منها جزء كان هو ـ أي الرئيس ـ المرفد له بما يزيل عنه اختلاله»[2]، وكما أن الأقرب فالأقرب من الموجودات إلى الوجود الأول، هو الأشرف فالأشرف. وبالعكس: الأبعد عنه فالأبعد، هو الأخس فالأخس، كذلك حال الناس الذين يؤلفون مجتمع «المدينة الفاضلة». فإن «الأجزاء التي تقرب في الرئاسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية بما هو أشرف، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف، إلى أن ينتهي إلى الأجزاء ـ يقصد فئات المدينة ـ التي تقوم من الأفعال بأخسّها»[3]. إن وضع التركيب الاجتماعي على هذه الصورة، مما يتفق مع نظرة الطبقة المسيطرة في المجتمع الإقطاعي. إذ هو ـ كما يبدو ـ يضع هذا التركيب على وجه ثابت ونهائي.

غير أن نظرتنا الأولى هذه تبدأ تتغير منذ أن نرى الفارابي يضع خسة الأفعال وشرفها لا على أساس مطلق، أي لا على أساس كونها بذاتها خسيسة أو شريفة، بل المسألة نسبية عنده، فقد يكون الفعل عظيم الفائدة

---

(1) راجع عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت 1969، ص 66 ـ 67، ص 71 ـ 72 وغيرها.

(2) المدينة الفاضلة، ص 99.

(3) أيضاً، ص 100.

بذاته ولكنه يوصف بالخسة نسبة لموضوعه، وقد يوصف بذلك بالقياس إلى قلة فائدته، أو بالقياس إلى سهولة تحقيقه[1]، فليس لديه حكم إطلاقي نهائي هنا. ثم حين نراه يضع شرط الترابط بين أجزاء «المدينة»[2]، أي من غير حواجز بين فئات المجتمع، ويضع لاستحقاق رئاسة «المدينة» أساسين أولين ينبغي توفرهما معاً في كل من يتصدى لهذه الرئاسة، وهما: «المؤهلات الطبيعية» أولاً، و«الهيئة والملكة الإرادية» ثانياً[3]، مع اعتباره المؤهلات الطبيعية المشتركة للجميع[4]، وليست امتيازاً خاصاً بفئة معينة أو فرد معين، ثم يشترط أن تكون «صناعة» الرئيس قدوة وغرضاً تتجه إليها «صناعات» أهل «المدينة» كلها[5].

فما «صناعته» هذه؟

يقول الفارابي إن «هذا الإنسان ـ أي الرئيس ـ هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس»[6].

5 ـ نظرية السعادة، والتصوف

ولكن، ما السعادة هذه أيضاً عند فيلسوفنا؟

بهذا السؤال ندخل موضوعاً بالغ الدقة والتعقد. فإن كلام الفارابي، في

---

(1) أيضاً، الصفحة نفسها.

(2) أيضاً.

(3) أيضاً، ص 101. وينبغي أن نتذكر هنا ما أشرنا إليه سابقاً من أن «الهيئات والملكات الإرادية» في مصطلح الفارابي يرتبط تحققها في إنسان ما بنشاطه الاجتماعي المقترن باختياره، بل هو يضعها مرادفة لـ «الصناعات وما شاكلها» كما رأينا. والصناعة، في اللغة وفي اصطلاح عصر الفارابي، تعني: العلم الحاصل بمزاولة العمل، كالخياطة والحياكة، والعلم المتعلق بكيفية العمل، كالمنطق (المنجد ـ مادة «صنع»).

(4) أيضاً، ص 103. يسمي الفارابي هذه المؤهلات الطبيعية بـ «الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير (الإنسان) عقلاً بالفعل».

(5) أيضاً، ص 102.

(6) أيضاً، ص 104.

«المدينة الفاضلة»، بشأن السعادة، يتدثر بدثار صوفي يكاد يخفي كل معالم الأرض الواقعية التي يقف عليها وينطلق من علاقاتها. وقد استخدم الباحثون المثاليون، من شرقيين وغربيين محدثين، هذه الظاهرة الفارابية ليجردوه من كل صلة له بهذه الأرض الواقعية، وليفصلوه فصلاً مطلقاً عن تاريخيته بحيث نكاد لا نرى من الفارابي سوى أنه «يزداد بعداً عن الحياة الواقعة (. . .) ولم يجعل بين تعاليمه في الأخلاق مكاناً لأمور الدنيا»[1]، ولا نرى من فلسفته إلا وجهها التصوفي النظري، ثم لا نرى من تأثيرات «الوسط الذي عاش فيه» سوى تأثيرات الأفكار الصوفية الكثيرة «التي انتشرت في العالم الإسلامي لعهده»، «صادرة عن أصل هندي أو فارسي أو إغريقي أو مسيحي»[2]. أما السعادة فلا نجد لها غير وجه واحد أيضاً، هو كونها غاية روحية خالصة تبدأ وتنتهي في حلقة مغلقة واحدة معزولة عن العالم الخارجي لا هدف لها سوى أن تتحرر«نفوسنا من كل ما هو مادي جسمي» وتلتحق بـ «الكائنات العقلية»[3].

صحيح أن بيانات الفارابي بشأن السعادة تتجلبب بنزعة صوفية توجهها نظرة عقلية تأملية. ولكن، هل كان الرجل يعيش خارج تاريخه، أي تاريخ عصره ومجتمعه؟ إذا كان من غير الممكن هذا ـ وهو غير ممكن بالضرورة ـ فليس إذن شيء من أفكاره وتصوراته إلا وهو مرتبط بهذا التاريخ نفسه، وناشيء عنه نفسه، ومعبر ـ بشكل ما ـ عن قضاياه نفسها،

---

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 172، 175.

(2) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص 36، 39. وهنري كوربان يصرح بما يتفق مع مدكور في فهم الفارابي على هذا النحو، ويضيف ـ أي كوربان ـ إلى ذلك أنه «من الشطط أن "نسيس" بالمعنى المعاصر لكلمة سياسة، ما جاء في مذهب الفارابي عن المدينة الفاضلة، فليس في ذلك شيء مما نسميه اليوم نهجاً سياسياً» (هـ. كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الطبعة العربية، ص 245)، ويضيف إلى هذا القول أيضاً أنه «مهما كانت المدينة الفاضلة، فإنها لم تكن بذاتها ما قصد إليه الفارابي، إن هي إلا وسيلة لهداية الناس إلى طريق السعادة المطلقة» (المصدر نفسه، ص 251).

(3) مدكور أيضاً، المصدر السابق، ص 36.

ولا ارتباط له بعالم «مطلق»، ولا بإنسان «مطلق»، لأن شيئاً من هذين غير موجود، وغير ممكن وجوده. حتى ما يتراءى لنا من أفكاره وتصوراته أنه حديث عن عالم «مطلق» أو إنسان «مطلق»، ليس هو ـ في الحقيقة ـ سوى شكل معقد من أشكال الانعكاس الفكري عن العالم الخارجي الواقعي الموضوعي، وعن الإنسان الحقيقي الذي يعيش ويعمل ويفكر ضمن تاريخ معين لمجتمع معين من تاريخ هذا العالم الخارجي، وضمن علاقات اجتماعية معينة من ذلك التاريخ، وفي موقع معين من هذه العلاقات. فلماذا يفصلون الفارابي عن ذلك كله، ثم يحصرون أفكاره إما في نطاق «المطلق»، وإما في تاريخ آخر «هندي أو فارسي أو إغريقي أو مسيحي» خارج تاريخه هو، أي تاريخ المجتمع العربي ـ الإسلامي حتى عصره؟ أو لماذا لا يرون من صلة بينه وبين «الوسط الذي عاش فيه» سوى صلته بالأفكار الصوفية، وهي ذاتها ـ أي الأفكار الصوفية ـ لا تخرج عن كونها من نتاج ذلك التاريخ نفسه؟

هكذا رجعنا، بهذا الاستطراد، إلى «ألف باء» المسألة من جديد. وربما سنضطر أكثر من مرة أخرى إلى ذلك كما يبدو!

إذن، ماذا وراء هذا الالتفاف التصوفي التأملي حول قضية السعادة عند الفارابي؟ يعرف الباحثون في الفلسفة العربية أن ابن طفيل الفيلسوف الأندلسي (506 ـ 581هـ/ 1112 ـ 1185م) أخذ على الفارابي قوله في كتاب «الأخلاق» أن السعادة إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار، وأن كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز[1]. والواقع أن الفارابي قال ذلك في غير كتابه «الأخلاق» أيضاً. فهو في كتاب «تحصيل السعادة» يضع المسألة على صعيد النشاط الاجتماعي للإنسان، فيرى أن لدى الجماعات البشرية فرصاً لتحقيق سعادتها في «الحياة الأولى»، وعن طريق السعادة «الدنيوية» هذه تنال «السعادة القصوى» في «الحياة الأخرى»، وأن هذه الفرص تتاح لها بوساطة أنواع أربعة من الفضائل، هي الفضائل النظرية

(1) ابن طفيل الأندلسي، حي بن يقظان، تقديم عبد الهادي حكيم، دار الفارابي، بيروت 1954، ص 8.

والفكرية، والخلقية، والعملية. أما النظرية، فتشمل العلوم المؤدية إلى حصول حقائق الموجودات في الذهن بطريق البرهان العقلي. وهنا يشير إلى نوعين من هذه الحقائق: الأول هو ما يسمى في الفلسفة القديمة «بالمبادىء الأولى» (البدهيات العقلية)؛ والثاني ما يحصل بالتفكير النظري والتجربة والاستنتاج والتعليم والتعلم[1]. وأما الفضائل الفكرية، فيعني بها الفارابي ما ينشأ لدى الناس من استنتاجات عامة بوساطة تجاربهم خلال النشاط الاجتماعي في مجال إنتاج ما ينتفعون به في حياتهم العامة والمنزلية. ونفهم من كلامه هنا أن هذه «الفضائل الفكرية» أشبه باستخلاص القوانين العامة التي يسترشدون بها في معرفة ما ينفعهم في حياتهم الاجتماعية[2]. ثم هو يعني «بالفضائل الخلقية» ما يرشد الجماعات لأعمال الخير في ما بينهم، وهذا النوع من الفضائل لا يتحقق دون الاعتماد على الفضائل الفكرية بالدرجة الأولى[3]. ويعني أخيراً بالفضائل العملية ما يتحقق بالفعل كنتاج للإرشادات الخلقية، أي تحولات هذه الفضائل إلى أعمال مادية، إما بإقناع الجماعة وحملها طوعاً على إحداث هذه التحولات، أو بإرغام من يتمرد على ذلك من العصاة، ومن لا يستطيع استيعاب العلوم النظرية[4]. ثم هو يرى في كتاب «التنبيه على سبيل السعادة» أن الفضائل التي هي طريق السعادة لا يكفي في تحقيقها عملياً كونها قائمة في طبيعة الفرد، بل يحتاج ذلك أيضاً إلى الإرادة، لأن السعادة لا تتحقق إلا بالفعل الطوعي الصادر عن الاختيار[5]. وفي هذا المجال يقرر الفارابي، بتفكير واقعي، أن تحقيق الفضائل طواعية واختياراً ممكن بالتعويد وتكرار الممارسة[6]. فإذا رجعنا، بعد هذه الجولة في كتابيه المذكورين، إلى كتاب «المدينة الفاضلة» وجدنا

(1) راجع كتاب «تحصيل السعادة» للفارابي، حيدر آباد 1346هـ، ص 2.
(2) راجع المصدر السابق، ص 23.
(3) راجع المصدر نفسه، ص 24 ـ 25.
(4) أيضاً، ص 31.
(5) راجع «التنبيه على سبيل السعادة»، حيدر آباد 1346هـ، ص 2.
(6) المصدر السابق، ص 8.

هذه الواقعية تتخذ جلبابها التصوفي التأملي، إذ تراءت السعادة هنا أنها اتصال العقل المستفاد بالعقل الفعال حتى «تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً وأبداً»[1]. ولكن، سرعان ما يلجأ الفارابي هنا، فجأة، وبعد هذا الكلام مباشرة، إلى الواقع فيقول عن النفس حين تبلغ هذه الحال التي وصفها في عبارته الأخيرة: «إن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال. وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية: بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية...». ويمضي في هذا السياق ليقرر أن «الأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة، هي الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل. وهذه ـ أي الفضائل ـ خيرات هي لا لأجل ذواتها، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة. والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور، وهي الأفعال القبيحة. والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس»[2].

إذن، النفس في حال كمالها تبقى دون رتبة العقل الفعال، وفي رتبتها هذه تبقى مرتبطة بأفعال إرادية غير بريئة عن الأجسام، لأن من هذه الأفعال الإرادية ما هو بدني، وتبقى السعادة منوطة بالفضائل التي هي خيرات، تقابلها شرور، وتبقى هناك هيئات وملكات إرادية تصدر عنها أفعال خيِّرة، وأفعال شريرة. كل ذلك كلام يرتبط بالواقع، وبالحياة التي يحياها الناس مع الجواهر غير المفارقة للمواد، أي مع الجواهر المادية. فالسعادة إذن هي سعادة الإنسان على الأرض في هذا العالم المادي. فالفارابي إذن لا يزال منسجماً مع نفسه في كتبه الثلاثة.

---

(1) المدينة الفاضلة، ص 85.
(2) المصدر السابق، ص 85 ـ 86.

6 ـ واقعية ـ طوباوية

غير أننا نجد هذه الواقعية هنا مبهمة ملفعة بشكل من التصوف. هل هذه الظاهرة ترجع إلى التأثر بالمذاهب الصوفية وحسب؟ أليس وراءها أيضاً الواقع الاجتماعي والسياسي المضطرب الذي كان يدعو أمثال الفارابي من المفكرين الأحرار إلى البحث عن سعادة الناس المضطهدين والمستغلين والجائعين الكثيرين، في عالم ما غير عالمهم هذا الذي يشقون فيه غاية الشقاء ضمن سلطة خلافة وملوك وأمراء إقطاعيين متصارعين وظالمين؟ هل كان يستطيع الفارابي وأمثاله أن يجد طريقاً عملياً للسعادة في ذلك العصر، إذ المعارف العلمية لم تبلغ مستواها الذي يرى في ضوئه الطريق العملي للسعادة البشرية، غير طريق اللجوء إلى العقل، وإلى أن يبتدع العقل تصوراً لمجتمع فاضل (المدينة الفاضلة) يخلو من نقائص المجتمع القائم، يتعاون أعضاؤه على بنائه بانتظام دون مظالم، ويكون رئيسه من نمط يختلف عن أنماط الرؤساء المتسلطين في المجتمع الإقطاعي الذي كان يهتز ويتصدع حينذاك. لقد كان أفضل أنماط الرؤساء في تصور فيلسوف يرصد حركة عصره بألم، هو ذلك النمط الذي يعتمد العقل في مرتبته العالية، أو يعتمد الإنسان «الكامل» الذي يكون له اتصال بمصادر العدالة خارج هذا العالم، وإن بطريق المتخيلة؟

إن «المدينة الفاضلة» كما ابتدعها خيال الفارابي، بمعونة نموذج سابق في «جمهورية» أفلاطون، هي مدينة خيالية «طوبائية» دون شك. ولكن المصدر الذي انطلق منه واقعي. إن كل صفة من الصفات الكثيرة التي أضفاها الفارابي على رئيس «مدينته الفاضلة» هي بمثابة احتجاج على الصفات المضادة لها في رؤساء عصره ومجتمعه. على أن الفارابي كان واعياً أن اجتماع تلك الصفات كلها في شخص إنسان واحد، غير ممكن. فلعله كان يقصد إذن بـ «جمع» هذه الصفات في شخص رئيس «مدينته» أن يقول للرؤساء الحاكمين، في «الوسط الذي عاش فيه»، إنه ليس واحد منهم مستحقاً أن يتولى الرئاسة والسلطة في مجتمع يطلب السعادة، ما دام ليس واحد منهم يجمع الصفات المطلوبة في الرئيس الكامل الجدير بالرئاسة،

وأنه إذا كان من الصحيح أن ليس يمكن أن تجتمع هذه الصفات في شخص واحد، فيجب ـ بالضرورة ـ أن تتوزع في أكثر من رئيس واحد، شرط أن تبقى هي هي الصفات نفسها موزعة في هيئة رئاسية متكاملة، وأن تبقى هي هي نفسها أساس الحكم وأساس تدبير «المدينة الفاضلة»، وما دام رؤساء عصره ومجتمعه ـ رغم كثرتهم ـ لا تتوزع بينهم تلك الصفات، فكأنه يقول لهم إنهم لا يصلحون للقيادة والتدبير، لا منفردين ولا مجتمعين، وإن كثرتهم لا تجدي مجتمعهم شيئاً، فهي لا تحقق له عدلاً ولا سعادة.

وإذا تابعنا الفارابي إلى حيث يصف «المدن المضادة» للمدينة الفاضلة، وجدنا هذا الغرض الذي نقول إنه يرمي إليه، ماثلاً هناك بوضوح. فهو في وصفه المدن المضادة يضع أنواعاً فاسدة من المجتمعات لأنها محكومة بأنواع فاسدة من الأنظمة السياسية والاجتماعية، والمذاهب والعقائد الباطلة، والتصورات الخاطئة عن العالم. وهو بهذه الطريقة يشجب أنظمة عصره في العالم العربي ـ الإسلامي، ويفند المذاهب والعقائد والتصورات المنتشرة في مجتمعه. إنه ـ مثلاً ـ يشجب مذهب القوة[1] كما يبدو في المدينة الجاهلية، ويشجب المذاهب الاجتماعية القائلة بأن الأنساب العائلية أو القبلية، أو الخضوع إلى الحاكم الغالب، أو الاشتراك في العقائد الإيمانية، أو تشابه الأخلاق والطبائع والعادات، أو وحدة اللغة، أو المشاركة في المسكن والجوار، أو المشاركة في الخطر الداهم ـ هي أساس الارتباط الاجتماعي بين الناس[2]. ثم هو يشجب الآراء المختلفة في

---

(1) راجع في «المدينة الفاضلة»، ص 110، حيث يقسم المدينة الجاهلية إلى عدة مدن (مجتمعات)، منها ما يسميه «مدينة التغلب» وهي «التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط». وفي (ص 126) يصف الأساس «النظري» الذي يقوم عليه المذهب. وهذا الوصف ظاهر أنه صورة عن الصراع السياسي والطبقي في مجتمع الفارابي نفسه، وليس هو مستمداً من خارج تاريخه. وفي (ص 141) نجد أيضاً شجباً لمذهب القوة لدى طائفة من أهل المدينة الجاهلية الجماعية التي يعتبرها «رديئة النفوس لأنها ترى المغالبة هي الخير».

(2) المصدر السابق، ص 129 ـ 131.

مفهوم العدل، سواء منها ما يقوم على أساس القوة والقهر، أم على المنفعة (نتذكر هنا مذهب البراغماتزم)، أم على الخوف، أم الغرور[1]. وفي مجال المذاهب الفكرية والفلسفية، نجده هنا يشجب أيضاً المذهب القائل بأن موجودات الطبيعة لها وجود آخر غير الذي نشاهده» وأن وجودها الذي نشاهده هو غير وجودها الطبيعي، ثم المذهب الذي يعترف للموجودات الطبيعية بوجودها القائم، ولكنه يرى أنها اختلطت بها أشياء أخرى فعاقتها عن أن تفعل أفعالها، و«جعلت كثيراً منها على غير صورتها». وهو هنا يصف مذهب المتشككين. ثم يعد من الآراء الفاسدة في هذا المجال ذلك الرأي الرواقي القائل بضرورة خضوع الإنسان لسلطة الطبيعة لكي يحيا بالطبيعة[2].

هكذا نرى أن نماذج الواقع الحي المعاصر للفارابي، ذلك الواقع الحافل بأشكال الصراع والتناقضات ـ نرى هذه النماذج هي التي تتحكم في تصوراته عن العالم وعن السعادة والعدالة والنظام الاجتماعي الأصلح لمجتمع «المدينة الفاضلة»، وهي التي تحمله على رفض سياسة الملوك الذين «يكون كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التي هو مسلط عليها ليحصّل هواه وميله»[3]، وهي ـ أي نماذج الواقع ـ التي كانت تدفع إلى تصوره نموذجاً آخر للمجتمع (المدينة) الفاضل من خصائصه أن يكون بين أعضائه «أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، وأشياء أخر من علم وعمل تخص كل رتبة وكل واحد منهم» بحيث «يصير كل واحد في حد السعادة بهذين»[4]، أي بما هو مشترك وبما هو خاص. ثم نحن نرى مدى ارتباط الفارابي بهذا الواقع التاريخي حين نجده يضع تفاضلاً بين السعادات في مدينته الفاضلة

(1) أيضاً، ص 32 ـ 34.
(2) أيضاً، ص 142 ـ 144.
(3) أيضاً، ص 110 ـ 111. وهذه الإشارة لها علاقة واضحة بأمراء الإقطاعات والدويلات العربية ـ الإسلامية ذات الاستقلال النسبي عن مركز الخلافة في القرن الرابع الهجري، عصر الفارابي.
(4) أيضاً، ص 112.

على أسس ثلاثة: النوع، والكمية، والكيفية. أما بالنوع فكما يكون التفاضل بين صناعتي الحياكة والنسيج القطني والكتاني، أو صناعتي العطر والكناسة، أو صناعتي الرقص والفقه. وأما بالكمية فكما يكون التفاضل في نوع واحد من الصناعة بكثرة العلم والممارسة بها وعدم كثرتهما. وأما بالكيفية فكما يكون التفاضل في صناعة ما بجودة اتقانها وعدم الجودة[1].

لقد أسهبنا في هذا الاستطراد، عامدين، لكن نخرج منه بنتيجة تكشف لنا أن تصورات الفارابي، في فلسفته الاجتماعية، منسجمة مع تصوراته عن النظام الكوني، بشأن فكرة «العناية الإلّهية». والواقع أن رفضه الفكرة بمفهومها اللاهوتي في نظرية الكون، إنما هو انعكاس موضوعي لموقفه الإيديولوجي في النظرية الاجتماعية. ولقد رأينا حتى الآن أن نظريته الاجتماعية لا تقوم على فكرة «العناية» اللاهوتية التي اتخذت منها السيطرة الإقطاعية آنذاك دعامة دينية لإيديولوجيتها القائمة على تصنيف استعدادات الناس العقلية تصنيفاً قدرياً جبرياً قوامه المراتب الطبقية للمجتمع الإقطاعي. فإن الاختيار يدخل عنصراً أساسياً، بالإضافة إلى الاستعدادات النظرية، في تركيب مجتمع «المدينة الفاضلة». وكذلك العلاقات بين رئيس «المدينة»، أو رؤسائها، ليست قائمة على امتيازات طبقية خاصة، بل على مدى قدرة كل فرد، من حيث الاستعداد الطبيعي والملكة الإرادية معاً، أن يصل إلى رتبة العقل المستفاد، ويكون له نوع اتصال بالعقل الفعال، وأن يصلح لقيادة مجتمعه نحو الغاية المطلوبة لذاتها: السعادة. وهي السعادة التي يجب أن تتحقق أولاً في الحياة «الدنيوية» (العالم الواقعي).

7 ـ تناقض.. وما وراء التناقض

ولكن آفة التناقض التي رأيناها عند الفارابي في مسألة أزلية العالم، تعود فتبرز هنا في مسألة «العناية». إن كل ما استنتجناه في ما سبق من مضامين نظريته الكونية والاجتماعية، يتهدم في نص صريح له يقوله في معرض هدمه

---

(1) أيضاً، ص 116.

أيضاً فكرة أزلية العالم من «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون الإلّهي وأرسطو». يقول في هذا النص إن «الباري، جل جلاله، مدبِّر جميع العالم، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم..»[1]. وفي كتابه «عيون المسائل» يقول: «... الإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء، الذي ليس له وجود بذاته، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع.. بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة»[2].

في النصين كليهما نجد مفهوم «العناية» منطبقاً على ما يقرره علماء أصول العقائد الإسلاميون[3]، أي أن الفارابي يأخذها بالمفهوم اللاهوتي كاملاً. فالتناقض عنده في هذه المسألة إذن، مزدوج: فلسفي، وإيديولوجي. يضاف إلى ذلك تناقض آخر نكتشفه في النص الأخير، حيث ينفي وجود العالم من عدم، ويثبت سرمديته. أليس هذا ما يعنيه قوله: «.. يعطيها الوجود الأبدي، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة»؟ فما دام الإبداع الإلّهي يعطي إدامة وجود الشيء وجودها الأبدي، فإن الشيء موجود أبداً إذن، وأبدية الوجود تقتضي أزليته، فهو أزلي ـ أبدي، أي سرمدي. فالفارابي هنا يعطينا دليلاً جديداً لا على تناقضه وحسب، بل كذلك على أن فكرة أزلية العالم عنده راسخة مهما صرح بغير ذلك.

أما التناقض في مسألة «العناية» فليس يمكن حله إلا وفق الحل الذي قلنا به سابقاً بشأن تناقضه في مسألة أزلية العالم ووجوده لا من عدم[4]. إنه لمن الخطأ أن نتصور أن أمثال هذه التناقضات هي من مستلزمات الطبيعة

---

(1) الجمع بين رأيي الحكيمين، طبعة نادر الثانية، بيروت 1968، ص 103.

(2) الفارابي، عيون المسائل، القاهرة 1325هـ (في مجموعة رسائل الفارابي)، ص 6.

(3) راجع الهامش 1 و2 ص 132 من هذا الفصل.

(4) قلنا في الهامش 16 من ص125 هذا الفصل إن تناقضات الفارابي ـ في هذه المسائل الحساسة ـ كغيره من فلاسفة العرب، هي، في تصورنا، طريقة اتبعوها دفاعاً عن النفس تجاه الإرهاب الفكري والمادي في عصره من قبل أعداء الفلسفة، حماة الإيديولوجية الرسمية، ولكنها طريقة مبالغ بها يصعب تبريرها.

«التوفيقية» للفلسفة العربية. بل الأمر بالعكس: نقصد أن ما خيِّل للباحثين البرجوازيين كونه «فلسفة توفيقية» ليس هو سوى مظهر من مظاهر هذه التناقضات، أما جوهر المسألة، فهو شيء آخر غير «التوفيق» بين الفلسفة والدين، وإنما هو ـ في الواقع ـ محاولة من فلاسفة العرب أن يصوغوا أفكارهم ونظرياتهم الحقيقية صياغة فلسفية لا تكشف عن مراميها وأبعادها إلا لذوي الاختصاص، أو من كانوا يسمونهم «الخاصة»، مع إذاعة أقوال وتصريحات مناقضة لها يكتبونها للجمهور، وقاية لأنفسهم من تحريض الفقهاء المحافظين الذين تتخذ منهم السلطات الحاكمة، في الغالب، وجهها الإيديولوجي وسلاحها في إرهاب الفكر المعارض لسياستها وإيديولوجيتها المسيطرة. ويبدو أن هذه الطريقة كانت مألوفة لدى هؤلاء الفلاسفة. نعني طريقة أن يضع الواحد منهم آراء وأفكاراً معينة في أحد كتبه، ثم يضع ما يخالفها في كتاب آخر للسبب نفسه الذي أشرنا إليه، أو لسبب من نوع آخر. وابن طفيل الأندلسي[1] في مقدمة كتابه «حي بن يقظان» يقدم نموذجاً لذلك، حين يقول عن ابن سينا إنه سلك في كتابه «الشفاء» طريق فلسفة

(1) ابن طفيل، حي بن يقظان، تقديم عبد الهادي حكيم، ط. دار الفارابي، ص 8. وفي ص 57 ـ 58، ط. دار المعارف بمصر 1966، تحقيق وتعليق أحمد أمين. وقد ظل العرب المتأخرون والمستشرقون لا يعرفون هذا القول لابن سينا إلا عن طريق ابن طفيل، حتى أمكن الاطلاع على نص ابن سينا نفسه أخيراً. وظهر أن هذا النص جاء بالصيغة التالية في أول قسم المنطق من «الشفاء» حيث يقول: «... ولي كتاب غير هذين (يقصد «الشفاء» و«اللواحق») أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجهه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى في غيره، وهو كتابي في الفلسفة المشرقية. وأما هذا الكتاب (يقصد «الشفاء») فأكثر بسطاً، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة. ومن أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب.. ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء، وتبسط كثير، وتلويح بما لو فطن له استغني عنه الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب (أي الشفاء)» (راجع عبد الرحمن البدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ط 3، ص 277، نقلاً عن نسخة في مكتبة جامعة القاهرة برقم 26050 ـ 26053 مأخوذة عن نسخة خطية موجودة في المتحف البريطاني، ورقة 3ب، س 3 ـ س 6).

أرسطو، ولكنه صرح في مقدمة الكتاب أن الحق عنده غير ذلك وأنه إنما ألَّف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه ـ أي ابن سينا ـ في «الفلسفة المشرقية»[1]. ثم ظهر أن ابن سينا قال مثل هذا القول في مقدمة كتاب «منطق المشرقيين»[2]. وهو في مستهل القسم الثاني (الطبيعة) من كتابه «الإشارات والتنبيهات»[3] يوصي قارئه ويلتمسه أن يحجب مضامين هذا الكتاب عمن لا يوجد فيه الشرط الذي ختم ـ ابن سينا ـ به كتاب «الإشارات» (قسم ما بعد الطبيعة) وهو ـ أي الشرط ـ أن لا يكون من «المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة»، وأن يكون ممن يوثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته... وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق...». بل نجد هذه الطريقة نفسها حتى عند الغزالي، وهو من كان رأس الحربة الإرهابية الموجهة إلى الفلاسفة... نقول: حتى الغزالي نفسه يضع كتباً للجمهور، وكتباً أخرى يصفها بأنها «المضنون بها على غير أهلها» (الغزالي: «كتاب الأربعين»، طبعة الكردي، ص 24)، أي أنه يقول للجمهور شيئاً ويقول غيره «للنخبة»! فهل كان

(1) طبع لابن سينا كتاب باسم «منطق المشرقيين» (القاهرة 1328هـ/ 1910، م .ص. الكردي). أما كتاب «الفلسفة المشرقية» الذي ذكره ابن سينا في مقدمة «الشفاء» (راجع الهامش السابق) فلم يعرف بعد، ومن المرجح أن ابن سينا لم يكتب منه إلا قسم المنطق، وأن الكتاب الذي وصلنا وطبع باسم «منطق المشرقيين» هو نفسه الذي أنجزه ابن سينا من كتاب «الفلسفة المشرقية». ومما يرجح هذا الاحتمال ما جاء في عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة (ج 2، ص 19، ط .أ. ميلر) أثناء فهرست كتب ابن سينا، من ذكر هذا الكتاب هكذا، «كتاب الحكمة المشرقية: لا يوجد تاماً» (راجع بدوي، المرجع السابق، ص 249).

(2) راجع الهامشين الأخيرين السابقين. ومما يقوله ابن سينا في هذه المقدمة: «... وبعد فقد نزعت بنا الهمة إلى أن نجمع كلاماً في ما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية، أو هوى، أو عادة، أو ألف، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين ألفاً عن غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل برحمته سواهم».

(3) «الإشارات والتنبيهات»، القاهرة 1947، تحقيق وتعليق سليمان دنيا.

الغزالي يخشى أيضاً غضب الجماهير، أم أن المسألة هي سوء الظن بإفهام الجماهير؟ الأمر الثاني هو الواقع لدى الغزالي. لكن هناك احتمالاً آخر لعله أقرب إلى موقف الغزالي، وهو أنه كان يشنع على الفلسفة والفلاسفة لتحريض السلطة عليها وعليهم، في حين هو «يبطن» أفكاراً ونظريات فلسفية من نوع الأفكار والنظريات التي «يظهر» التشنيع عليها[1]! وهذا يختلف كثيراً عن موقف الفلاسفة حين هم «يضمِّنون» نظرياتهم الفلسفية غير الذي «يصرحون» به خارج هذه النظريات، تفادياً لما كان من الممكن أن يتعرضوا له من أذى السلطات وإرجاف الفئة الرجعية من الفقهاء. نقول ذلك بالرغم من أننا نرى أن طريقة الفلاسفة هذه، بشكلها التناقضي الحاد الذي رأيناه، طريقة يصعب «تبريرها»!

إننا نعتقد أن الظروف التاريخية التي كانت تلجىء الفلاسفة، المتحررين من أسر الإيديولوجية الرسمية، إلى مثل هذه الطريقة، هي نفسها التي كانت وراء شيوع الأفكار والمذاهب «الباطنية» في العصور العباسية بالأخص، ووراء نشأة أسلوب «التأويل» الذي اتخذ أشكالاً «باطنية» كذلك، والذي بلغ من شيوعه في تلك العصور أنه لم يسيطر على بحوث العقائد وكتب أهل الفرق والمذاهب وحسب، بل شمل كتب الفلسفة والفكر الفلسفي، ثم شمل حتى طرائق فهم الأدب والشعر واللغة والإنتاج الأدبي، وتجاوز ذلك إلى علوم الكيمياء والفلك والنفس، ولذا شاع في الكيمياء مثلاً نوع من ألاعيب السحر، وشاع في الفلك أشكال من التنجيم، وظهرت «تأويلات» غريبة للظاهرات النفسية ساعدت في انتشار رموز الصوفية «المحترفين»!

* * *

(1) كان الغزالي «يبرر» طريقته هذه بأن «الناس ما داموا مختلفين في استعدادهم ومداركهم، فليس يناسبهم غذاء فكري واحد (. . .) فإن الحكمة إن غذي بها أهل الموعظة أضرت بهم كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير، وأن المجادلة (يقصد النقاش غير العلمي) إن استعملت مع أهل الحكمة (الفلسفة) اشمأزوا منها كما يشمئز الرجل القوي من الارتضاع بلبن الآدمي» (الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 16).

8 ـ مصدر الأوليات العقلية (البدهيات)

هناك ـ بعد ـ مسألة تتصل بموضوع الوجود والماهية نرى ضرورة الاطلاع على رأي الفارابي فيها، فقد يلقي مزيداً من الضوء على موقفه في هذا الموضوع. والمسألة التي نعنيها، هي مسألة «المعقولات الأولى» كما يسميها الفارابي، أو «مبادىء البرهان الأولى» أو «الأوائل» كما يسميها أرسطو، واضع الأساس لهذه المسألة في منطقه. ففي كلامه على البرهان العلمي[1] قال أرسطو إن من العلم ما لا يحتاج إلى برهان، لأنه إذا كان كل شيء يحتاج إلى برهان فلن نصل إلى البرهنة على شيء، لأننا لن نصل إلى نهاية لسلسلة البرهنة، فلا بد إذن أن تقف السلسلة عند طرف هو في غنى عن البرهان، وهذا هو ما دعاه بالعلم الأولي[2]. وهذا العلم، أو هذه المعرفة غير البرهانية، منها ما هو ضروري (بدهي)، مثل قانون التناقض الذي يعني ـ عند أرسطو ـ أنه يستحيل في الشيء الواحد أن يكون موجوداً ومعدوماً في وقت واحد. وهذا النوع من المعرفة هو الأساس المشترك لجميع العلوم[3]، ومنها ما هو ـ في اصطلاح أرسطو ـ موضوعات، بمعنى

(1) البرهان الأرسطي يتصف بالطابع العلمي. غير أن أرسطو يفسر علمية البرهان أو يقينيته لا على أساس تطابقه مع القواعد القياسية الشكلية، بل على أساس ما تحتويه علمية البرهان من تطابق مع الحقيقة. ولذا هو يرى أنه ينبغي أن يطبق على كل نوع من أنواع الوجود شكل خاص من أشكال البرهان يرتبط بهذا النوع من الوجود، ذلك لأن البرهان عنده ينطوي دائماً على الطابع الأونتولوجي. ولذلك هو ـ أي أرسطو ـ يعتقد أن كل نوع من الوجود يفتح للباحث طريقاً خاصاً لاكتشاف محتوى هذا النوع من الوجود.

(2) أرسطو، التحليلات الثانية (1: 3، 72ب، ص 20).

(3) أرسطو، المصدر السابق (1: 10، 76أ، 37 و1: 11، 77أ، 26). ومعنى كون البدهيات مشتركة بين جميع العلوم هو أن كل علم يستخدمها في إثبات موضوعاته الخاصة، في حين هي تبقى على عمومها، ويمثل أرسطو لهذا المعنى بالبدهية القائلة إن الكميات المتساوية إذا أخذت منها كميات متساوية، فإن الباقي منها هو كميات متساوية. فهذه البدهية عامة بذاتها ولكن بعض الرياضيات كالحساب يستخدمها بالقياس إلى الأعداد وبعضها كالهندسة يستخدمها بالقياس إلى الأحجام، وهكذا (المصدر نفسه، ص 76أ، 41).

أنها مبادىء خاصة لكل علم بنفسه، فإن كل علم يختص بمبادىء أولية يعتمدها في معالجة موضوعاته.

ولكن، كيف نحصل على هذه المعرفة غير البرهانية؟ هل نحصل عليها بطريقة تذكر النفس معلوماتها الكائنة عندها من عالم «المثل» قبل حلولها البدن، كما يقول أفلاطون؟ أم هي قائمة بالفطرة عند الإنسان؟ أم تحصل بالكسب والتعلم؟ أرسطو يرفض كل هذه، ويرى أن لدى الإنسان ـ كما لدى سائر جنس الحيوان ـ قوة غريزية بها يحس، أو يحدس هذه المعرفة البدهية بعد جملة من الإدراكات المتعلقة بصنف من الجزئيات المتشابهة. ولكن ذلك لا يعني حصول هذه المعرفة بطريقة الاستدلال والاستنتاج، كما يستنتج الكلي من الجزئي بعملية عقلية منظمة، وإنما هي تحصل بصورة أولية حسية. وأرسطو يسمي القوة الغريزية التي تحدس هذه المعرفة باسم «العقل» (Nous). وهذا النوع من «العقل» هو ـ في رأيه ـ أعظم استقصاء وأحكاماً من العلم، وليس شيء غيره بهذه المرتبة بالنسبة للعلم. وعلى هذا فإن الحدس الأرسطي هذا عقلي، لا صوفي أو إشراقي[1].

هذه خلاصة رأي أرسطو في معرفة «المبادىء الأولى» للبرهان. فماذا يقول الفارابي عن «المعقولات الأولى» هذه؟

نجد كلاماً له بهذا الصدد في «آراء أهل المدينة الفاضلة» (ص 84) وهو يتكلم على العقل بالقوة كيف يصبح عقلاً بالفعل، وكيف يبلغ درجة الاتصال بالعقل الفعال، ثم يقول: «... وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل أن الكل أعظم من الجزء، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية». ثم هو يصنف «المعقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف: صنف أوائل (أي مبادىء أولى) للهندسة العلمية، وصنف أوائل يوقف بها على

---

(1) المصدر نفسه، 100ب، ص 4 ـ 5.

الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الإنسان، وصنف أوائل يستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان، ومباديها ومراتبها، مثل السماوات، والسبب الأول، وسائر المبادي الأخر، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادي».

نستفيد من نص الفارابي هذا أن «المعقولات الأولى» تحصل للإنسان بطريقين معاً: طريق العقل الفعال بإعطائه القوة الناطقة شيئاً يشبه فعل الشمس في البصر.. وطريق المحسوسات التي تكون محفوظة في المتخيلة من تجارب حسية سابقة.

يبدو لنا إذن أن الفارابي يصوغ رأي أرسطو في الموضوع صياغة أخرى متأثرة بالأفلاطونية المحدثة من حيث دخول «العقل الفعال» في عناصر هذه الصياغة الجديدة لرأي أرسطو. والواقع أن «العقل الفعال» يكتسب في صياغة الفارابي هذه مفهوماً هو إلى «العقل» الأرسطي (Nous) (= القوة الحدسية) أقرب منه إلى «العقل الفعال» الأفلوطيني. ذلك أنه إذا رجعنا إلى كل شروح الفارابي لعملية التفكير، التي هي في تعبيره انتقال ما هو عقل بالقوة عند الإنسان إلى عقل بالفعل[1]، استخلصنا منها أن ذلك الشيء الذي يعطيه «العقل الفعال» للقوة الناطقة، وشبهه الفارابي بفعل الشمس في البصر، ليس هو شيئاً روحانياً، وليس هو من نوع الإشراق الصوفي، وإنما هو يرجع ـ في تفسيرات الفارابي نفسها ـ إلى كونه أداة خارجية لا بد منها، في نظره، لنقل العقل بالقوة الكائن في طبيعة الإنسان (العقل الهيولى، كما يسميه)، إلى عقل بالفعل ولجعل المعقولات بالقوة معقولات بالفعل. وينبغي أن نتفطن هنا إلى الأساس الفكري الذي بنى عليه الفلاسفة القدماء تلك «الحاجة» إلى عامل خارجي في كل «عملية» تتعلق بحركة الطبيعة، أو المجتمع أو التفكير. نعني بهذا الأساس الفكري عجز أولئك الفلاسفة ـ تاريخياً ـ عن إدراك القوانين الموضوعية للحركة بذاتها من جهة

---

(1) راجع المدينة الفاضلة، ص 82 ـ 83. وكتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 98 ـ 99. وكتاب إحصاء العلوم، ص 67 ـ 68، وص 69، 75، 78 (المنطق)، وص 14 وما بعدها (العلم الطبيعي)، وص 120 وما بعدها (العلم الإلّهي).

أولى، والأشكال الأخرى العليا للحركة غير شكلها البدائي البسيط الذي هو الحركة المكانية، من جهة ثانية. وينبغي أن نتفطن كذلك إلى أن هذا العجز عند القدماء عجز تاريخي كما قلنا، بمعنى أنه يكمن في المستوى التاريخي لمعارف البشر عن الطبيعة في عصورهم.

بناء على فهمنا هكذا للأساس الفكري ذاك، نستطيع أن نفهم موقف الفارابي في مسألتنا هنا. فهو ـ كما نراه في مختلف شروحه لعملية التفكير ـ ينطلق من مواقع الميل المادي، ولكنه إذ يعجز عن رؤية القوانين الداخلية الذاتية لحركة التفكير، يعجز ـ لذلك ـ عن رؤية حلقة الاتصال التي عندها تحدث عملية تحول الإدراكات الحسية والعملية التفصيلية إلى إدراكات عقلية، أي حلقة انتقال الفكر من الجزئي إلى الكلي. ثم هو إذ يعجز عن إدراك هذه الحلقة المعقدة، يلجأ إلى البحث عن عامل خارجي ميتافيزيقي يحمّله مهمة هذا الفعل التحويلي.

من هنا تظهر عند الفارابي حاجة «المعقولات التي بالقوة (. . .) إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيِّرها بالفعل. والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة»[1]. وهذا الفاعل هو نفسه العقل الفعال. ذلك مع اعتراف الفارابي بأن العقل الذي يحصل للإنسان «بالطبع في أول أمره» هو «هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات». وهذه الهيئة القائمة في مادة ما هي «بالقوة عقل، وعقل هيولاني، وهي أيضاً بالقوة معقولة (. . .) ويمكن أن تصير معقولات بالفعل. وليس في جوهرها كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها معقولات بالفعل»[2].

هكذا يتضح أن اللجوء إلى «العقل الفعال» لاستكمال عملية التفكير، هو لجوء إلى أداة ـ ونؤكد هذه الكلمة ـ من الخارج، ومن عالم الميتافيزيقا خصوصاً، للقيام بمهمة الشكل الأعلى الذي لم يكن ممكناً الاهتداء إليه من أشكال الحركة، حركة عملية التفكير، لعجز الشكل الوحيد الذي كان

---

(1) المدينة الفاضلة، ص 83.
(2) أيضاً، ص 82.

معروفاً للحركة آنذاك، وهو شكل حركة الانتقال في المكان (الحركة الميكانيكية) عن القيام بهذه المهمة. وشأن أرسطو كشأن الفارابي في لجوئه ـ أي أرسطو ـ إلى العقل الحدسي (Nous) لحل مشكلة «مبادىء البرهان الأولى»، أي كيفية معرفتها. ذلك بالرغم من أنهما كليهما ـ أرسطو والفارابي ـ يقدمان نصف الحل لهذه المشكلة، إذ هما يُرجعان هذه المعرفة إلى أصولها الواقعية، أي إلى التجارب الحسية ذاتها، ويضعان المسألة في إطارها الصحيح من حيث أن معرفة البدهيات هي ـ بالأساس ـ انتقال من الجزئي إلى الكلي. ولكن أرسطو، كالفارابي وغيره من فلاسفة العصور السابقة لعصر الكشوف العلمية الطبيعية وعصر التكنولوجيا، كان عاجزاً أيضاً عن رؤية دياليكتيك العلاقة الداخلية لحركة التفكير، بحكم عجزه عن رؤية هذا الدياليكتيك في حركة الطبيعة. وهذا هو الذي ألجأه إلى فكرة «المحرك الذي لا يتحرك»، وفكرة «المادة والصورة» المثالية.

بهذه الطريقة نفهم أن الموقع المادي هو الأرض الثابتة التي ينطلق منها الفارابي، كأرسطو، في مسألة «المعقولات الأولى»، وأن السطح المثالي لأرضه الواقعية هذه إنما هو نتاج عجز العلوم الطبيعية حينذاك أن تقدم له الحل الصحيح الكامل للمسألة. وتوكيداً لتحليلنا السابق نستشهد بنص آخر للفارابي أكثر وضوحاً، في الدلالة على موقعه المادي في مسألتنا هذه نفسها، من النصوص التي اعتمدناها حتى الآن. فهو يقول، خلال محاولته الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو في نظرية المعرفة[1]: «من البيِّن الظاهر أن للطفل نفساً عالمة بالقوة، ولها الحواس آلات الإدراك. وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات، وعن الجزئيات تحصل الكليات. والكليات هي التجارب على الحقيقة. غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد. وقد جرت العادة، بين الجمهور، بأن يسمي التي تحصل من الكليات عن قصد. متقدمة التجارب. فأما التي تحصل من الكليات للإنسان لا عن قصد[2]،

---

(1) الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 98 ـ 99.

(2) يعني الفارابي هنا بالكليات التي تحصل لا عن قصد: «المعقولات الأولى» نفسها (مبادىء البرهان الأولى).

فإما أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور[1]، لأنه لا يعنيهم[2]، وإما أن يوجد لها اسم عند العلماء[3]، فيسمونها أوائل المعارف ومبادىء البرهان، وما أشبهها من الأسماء. وقد بيَّن أرسطو في كتاب «البرهان» أن من فقد حساً ما فقد فقدَ علماً ما. فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس. ولما كانت المعارف إنما حصلت في النفس عن غير قصد أولاً فأولاً، فلم يتذكر الإنسان، وقد حصل جزء جزء منها. فلذلك قد يتوهم أكثر الناس أنها لم تزل في النفس، وأنها تعلم (أي النفس) طريقاً غير الحس. فإذا حصلت من هذه التجارب في النفس، صارت النفس عاقلة، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب، ومهما كانت التجارب أكثر، كانت النفس أتم عقلاً...»[4].

فلننظر هذا النص بجملته وبترابطه بعضه مع بعض، ثم لننظر في عبارات خاصة منه، كقوله: «... وعن الجزئيات تحصل الكليات»، و«الكليات هي التجارب على الحقيقة»، و«المعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس». ولننظر في استعماله كلمة «إنما» في هذه العبارة الأخيرة من حيث دلالتها على الحصر. ثم لننظر أخيراً في قوله: «إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب». فهذا كلام واضح صريح ينطق ـ بكل وضوحه وصراحته ـ عن نظرته إلى الوجود الخارجي كأصل موضوعي للماهية (الكلي) في موضوع المعرفة. هذا من ناحية أولى. ولننظر ـ من ناحية ثانية ـ في ما يقوله عن «أوائل المعارف ومبادىء البرهان»، أي في المسألة التي نعالجها الآن بالذات. فهو يساوي معرفة هذه «الأوائل» بغيرها من معارفنا، من حيث

---

(1) يقصد جمهور الفلاسفة.

(2) أي أنهم لا يهتمون بوضع اسم لها.

(3) يقصد علماء المنطق.

(4) الملحوظ أن تفسير الفارابي لطريقة معرفة «المبادىء البرهانية الأولى»، ومنها المبادىء المعروفة بـ «البدهيات»، يكاد يلامس التفسير الذي عبر عنه لينين بقوله «إن فاعلية الإنسان العملية كان عليها أن تقود الوعي البشري ليكرر مليارات المرات شتى الصور المنطقية، لكي تستطيع هذه الصور أن تكتسب معنى بدهيات» (دفاتر عن الديالكتيك، ترجمة مرقص، بيروت 1971، ص 213).

كونها جميعاً تحصل عن مصدر واحد، هو العالم الخارجي (التجارب، الجزئيات)، وليس من فرق ـ عنده ـ بين معرفة هذه «الأوائل» ومعارفنا الأخرى، سوى أن هذه الأخيرة تحصل لنا عن قصد، وأن تلك تحصل عن غير قصد. فهذا هو الفرق الأوحد بين كلا النوعين من المعرفة. حتى دور «العقل الفعال»، الأفلوطيني الأصل، ودور «العقل الحدسي» (Nous) الأرسطي، قد ألغاهما الفارابي هنا[1].

9 ـ نظرية المعرفة بين الفارابي وأرسطو وأفلاطون

وفي سياق كلامنا على هذا النص، نتذكر أن الفارابي يقوله في معرض محاولته «الجمع» بين نظريتي أفلاطون وأرسطو في المعرفة وما يتعلق بها من أحوال النفس. وإنه لطريف، ومهم جداً أيضاً، أن نراه في هذه المحاولة يتجاوز أفلاطون كلياً، ويكاد يتجاوز أرسطو كذلك. إذ هو يفسر نظرية «التذكر» الأفلاطونية المثالية في فهم عملية المعرفة، تفسيراً يخضعها لنظريته هو ـ أي الفارابي ـ ذات الميل المادي في فهم أساس المعرفة. فإن «التذكر» في تفسيره هذا يعني أن الإنسان يتذكر ما كان قد اجتمع لديه من تجارب متراكمة عن الجزئيات الخارجية المتشابهة التي حصلت في نفسه، جزءاً جزءاً، في أوقات متباعدة عن الشيء الواحد بعد أن يكون قد نسيها. «فمهما وجد مما قصد معرفته دلائل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديماً، فكأنه يتذكر عند ذلك، كالناظر إلى جسم يشبه بعض أعراضه بعض أعراض جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه، فيتذكره بما أدركه من شبيهه»[2]. أما أرسطو فيفسر التذكر بمثل المنحى الذي اتبعه الفارابي. ففي

(1) بناء على استنتاجنا هذا يكون الفارابي متقدماً على ديكارت في مسألة المعرفة، خصوصاً معرفة الأوليات العقلية (البدهيات). فديكارت يرجع معرفة البدهيات إلى العقل، أي أن المعرفة تبدأ عنده بالحدس، أي ملاحظة العقل للبدهيات الكائنة ـ كما يقول ـ في روح الإنسان، فهي إذن ليست صادرة عن تجارب متكررة مع الخارج، بل يدخلها اللّه في فكر الإنسان عند ولادته، وبعد ذلك يدركها العقل بنفسه من غير معرفة الإحساس.

(2) الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 99.

كتاب «النفس» نفهم من أرسطو أن النفس قادرة على الاحتفاظ بصورة الموضوع الخارجي المدرك، وأنها بعد تكرار الإحساس المتشابه عدة مرات تتراكم الصور عندها. وتكرار الإحساس مع تذكر الأحاسيس السابقة يؤدي إلى تكوين تجربة من نوع معين (أرسطو: 2، 415ب، 24. و2، 417أ، س 3 ـ 5. و2، 417ب، 20 ـ 25). فهل هذا هو مفهوم «التذكر» المعرفي للنفس في نظرية أفلاطون؟

إن ذلك بعيد جداً عن نظرية أفلاطون. ففي محاورة «مينون» (DC 85) مثلاً، يصرح أفلاطون، على لسان سقراط، أن المعرفة التي ظهر أنها كامنة عند أحد «عبيد» مينون من غير أن يتعلمها على أستاذ ما، هي إما اكتسبها في زمن ما، وإما كانت كامنة فيه دائماً. فإن كانت دائماً فيه، فذلك يعني أنه كان عالماً دائماً. وإن كان قد اكتسبها في زمن ما فقط فإنه لم يكتسبها في حياته الحاضرة التي يحياها مع البدن، لأنه لم يتعلمها من إنسان آخر قط، فلا بد إذن أن يكون قد اكتسبها في زمن آخر، وذلك هو الزمن الذي لم يكن أصبح فيه إنساناً بعد. ولما كانت النفس خالدة، فإنه كان بإمكانها، وهي في عالم الجواهر الحقيقية أن تتأمل ذلك العالم، ومذ دخلت جسم الإنسان بقيت فيها تأملاتها السابقة، ولكن بما أنها تعيش الآن في عالم الأشياء العابرة المتغيرة (العالم المحسوس) فإنها تنسى تلك التأملات، ويمكن أن تتذكرها بطريق السؤال والحوار. أي على نحو ما حصل في هذا الحوار بين سقراط والعبد.

وفي محاورة فيدون (DC 239) نفهم من أفلاطون أن عملية الوصول إلى المفاهيم العامة، أي إلى المعرفة العقلية، ليست شيئاً سوى تذكر النفس ما كانت تعلمه في عالم «الأفكار» (عالم الجواهر الحقيقية الصافية). ومن استطاع أن يستفيد من هذا التذكر استفادة صحيحة، استطاع أن يصبح كاملاً حقاً. ولا يستطيع ذلك إلا عقل الفيلسوف، لأن ذاكرته تتوجه إلى حيث يظهر اللّه ألوهيته.

يستخلص من ذلك كله أن المعرفة الحسية عند أفلاطون لا تعطي المعرفة الحقيقية، لأنها معرفة الأشياء المتغيرة العابرة، ولأن المعرفة الحقيقية هي

معرفة المفاهيم الثابتة، ويستحيل على المعرفة الحسية أن تعطي هذه المعرفة، أي معرفة المفاهيم.

هذا هو معنى التذكر المعرفي في نظرية أفلاطون، وهو ـ كما رأينا ـ معنى يختلف جذرياً عما نسبه الفارابي إلى أفلاطون. فكيف وقع فيلسوفنا بهذا الخطأ؟ هل إصراره على «توحيد» رأيي أفلاطون وأرسطو، حفاظاً على وحدة الحقيقة الفلسفية، هو الذي ورطه هكذا، أم وصول نظرية أفلاطون إليه مشوهة عن طريق الأفلاطونية المحدثة، هو سبب ذلك؟

يبدو لنا أن الأمر الأول هو الأرجح، لأنه يظهر من مختلف مؤلفات الفارابي ـ كما قلنا سابقاً ـ أنه كان مطلعاً على فلسفة أفلاطون في مصادرها الحقيقية، والمحاورات بخاصة، فضلاً عن «الجمهورية». ويبدو لنا أيضاً أن ظاهرة «التأويل» التي كانت من أبرز ظاهرات عصر الفارابي، في المجال الفكري والإيديولوجي، قد تحكمت في تفسيره الكثير من نظريات أرسطو وأفلاطون تفسيرات بعيدة عن دلالات النصوص.

10 ـ الاستنتاج العام

نختم هذه الجولة في جوانب عدة من فلسفة الفارابي، باستخلاص النتائج التي تعنينا في موضوع الوجود والماهية:

لقد أصبح من الواضح لدينا ـ **أولاً** ـ أن الفارابي يقول بأصالة الوجود في قضية المعرفة. إذ ظهر لنا أن الوجود الخارجي، بوصف كونه موضوعاً للمعرفة والمصدر الأول والحقيقي لها، كما أفصحت بذلك نصوصه المتعددة التي استشهدنا بها، يتمتع ـ أي الوجود الخارجي ـ في مذهبه بكيانه الموضوعي المستقل عن وعينا. وأصبح من الواضح ـ **ثانياً** ـ أنه حتى المعارف المسماة بـ «أوائل البرهان» أو «المعقولات الأولى»، بل حتى «البدهيات» العامة منها، إنما مصدرها في الأساس هو هذا الوجود الخارجي نفسه. وذلك يؤكد موضوعية الوجود واستقلاليته عن الوعي، وكونه الأصل بالنسبة للماهية (الكلي).

أما في الجانب الأونتولوجي، فإن الأمر يختلف بعض اختلاف. لأن

الفارابي، في هذا الجانب من الموضوع، يعرض مواقفه المادية في إطار مثالي. ونحن لا نستطيع أن نتبين هذه المواقف إلا ضمن إطارها ذاك. ولكن، إذا عمقنا النظر في نصوصه المتفرقة، بعد أن نربط بعضها ببعض بحيث نؤلف منها جميعاً وحدة متكاملة، وإذا راعينا الوضع التاريخي لطريقة تفكير الفارابي، من الوجهات الاجتماعية والسياسية والمعرفية، ثم إذا أزحنا ـ مع ذلك ـ الصيغ الكلاسيكية، الفلسفية منها واللاهوتية، أمكننا أن نصل إلى استنتاج جريء نخالف به الرأي السائد معظم الدراسات الحديثة للفلسفة العربية، والقائل بأن أصالة الوجود أمر لم تعرفه هذه الفلسفة قبل الشيرازي (الملا صدرا) [979 ـ 1050هـ/ 1573 ـ 1640م][1].

واستنتاجنا هذا هو أن الفارابي ينتهي ـ حسب تحليلنا نصوصه المشار إليها ـ إلى الأخذ، ضمناً، بأصالة الوجود دون الماهية، أو هو ـ بالأقل ـ لا يصرح بأصالة الماهية. وقد سبق أن وضعنا القرائن الدالة على هذا الاستنتاج. وخلاصة ما أفدناه من هذه القرائن:

أولاً، إن الموجودات الطبيعية (العالم المادي) لها وجودها الحقيقي، لا الصوري، ولا الشبحي، خلافاً لأفلاطون.

ثانياً، إن وجودها هذا موضوعي، أي أنه مستقل عن الوعي، وليس مخلوقاً له[2].

ثالثاً، إن مفاهيم هذه الموجودات، هي نتاج لوجوداتها الجزئية («وعن الجزئيات تحصل الكليات. والكليات هي التجارب على الحقيقة») (كتاب الجمع، ص 98).

---

(1) راجع، مثلاً، هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 245 ـ 246. وهادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص 57. وينقل العلوي هنا عن هادي السبزواري (منظومته، طبعة إيران، ص 249) قوله بأن محققي المشائين مشوا إلى جانب مجعولية الوجود «أي أن أثر العلة هو الوجود دون الماهية».

(2) ينبغي أن نتذكر هنا، من جديد، قول لينين بأن الخاصة الوحيدة للمادة التي يعتبر التسليم بها محدداً للمادية الفلسفية، هي أنها واقع موضوعي، هي أنها خارج شعورنا (المادية والمذهب التجريبي النقدي، الطبعة العربية، دمشق 1971، ص 260).

رابعاً، إن الحركة الطبيعية في هذه الموجودات، لها قوانينها الداخلية المستقلة «من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليها من شيء آخر غريب عنه» (المدينة الفاضلة، ص 46).

خامساً، إن العناصر (الأسطقسات) المشتركة بين جميع الموجودات الطبيعية، التي تحصل عنها هذه الموجودات، حسب تصور الفارابي لنظام الوجود، ليس في نصوصه ما يدل على أنها ماهيات مطلقة، بل تدل هذه النصوص أن العناصر هذه هي شكل من المادة المبهمة غير المتعينة، يقع ـ هذا الشكل ـ في سلسلة تشكلاتها المتحركة بـ «عملية» ضمن حركة الأجسام الفلكية. وترجع هذه «المادة» إلى حركة السماء الأولى ـ وهي جسمية ـ التي كان وجودها من المستلزمات الضرورية لصدور العقل الأول عن الواحد (اللّه). إن هذا التصور لنشأة «المادة» يؤكد صحة قول هادي السبزواري عن «محققي المشائين» بأنهم يرون كون الجعل الأول للوجود، دون الماهية[1].

إن جملة هذه القرائن تسمح لنا أن نجرؤ على مخالفة الرأي السائد بأنه لم يسبق لأحد من فلاسفة العرب أن قال بأصالة الوجود قبل الملا صدرا. ونضيف الآن إلى ما تقدم قرينة جديدة نستخلصها من كلام الفارابي على «العلم الطبيعي» في كتابه «إحصاء العلوم»[2].

ففي هذا الكلام نفهم أن التجربة المباشرة مع الواقع المادي، وذلك بالتحليل والتركيب بالنسبة للأجسام الصناعية، وبإعادة التركيب بالنسبة

---

(1) مع العلم أن السبزواري يقصد «بالمشائين» فلاسفة العرب الإسلاميين، ومنهم الفارابي، بالطبع. على أننا لا نتفق مع الرأي الشائع بتسمية فلاسفة العرب «مشائين» بشكل مطلق. فالملحوظ أنهم لم يكونوا جميعاً في مستوى واحد من حيث الارتباط بفلسفة أرسطو مثلاً. والملحوظ ثانياً أنه حتى أكثرهم ارتباطاً بها، كإبن رشد مثلاً، لم تكن آراؤه، لا كلها ولا معظمها، متطابقة مع آراء أرسطو. أما الفارابي فأكثرهم مخالفة للمشائية. ثم كيف يسمونهم «مشائين» في حين يضخمون علاقتهم بالأفلاطونية المحدثة؟

(2) إحصاء العلوم، طبعة عثمان أمين الثالثة 1968، ص 111 ـ 115.

للأجسام الطبيعية على نحو مشابه لتركيبها الطبيعي ـ نفهم أن التجربة هكذا، هي ـ دون التأمل العقلي المجرد ـ مصدرنا الحقيقي لمعرفة ماهيات هذه الأجسام[1]. هذا من ناحية أولى. ونفهم ـ من ناحية ثانية ـ أن ماهياتها هي نتاج التلاحم بين صيغة كل منها ومادته (يقصد بصيغة الجسم: شكله وصورته)، وأن هذا التلاحم إنما يحصل بعمل الإنسان وإرادته في الأجسام الصناعية. أما في الأجسام الطبيعية فيمكن أن يحصل من جديد بإعادة الإنسان بناء هذه الأجسام بطريق معرفته كيفية تركيبها الطبيعي، أي بناء أجسام مشابهة لها. وهنا يوضح الفارابي أن «القوى» غير المحسوسة في الأجسام الطبيعية وفي كثير من الأجسام الصناعية، كقوة الإسكار في الخمرة، يمكن معرفتها لا بطريق مشاهدتها الحسية، بل بأن «تعقل عقلاً»، وذلك «على طريق التشبيه بصور الأجسام الصناعية» (إحصاء العلوم، ص 115) التي تشاهد بالحس، أي على أساس التجربة المباشرة عملياً[2]. والفارابي يمثل لهذه الطريقة بعملية تخمير الخمرة وتركيب الأدوية الصناعية. فمعرفة «القوة» (الماهية) المسكرة في الخمرة و«القوة» النافعة في الدواء، تكون بمعرفة آثارهما الفعلية، ثم القياس عليها واستخدام البراهين اليقينية

---

(1) هذه الطريقة المعرفية التي يشير إليها الفارابي هنا، كما يشير إليها في مثل قوله: «... وعن الجزئيات تحصل الكليات (الماهيات)»، وأن «الكليات هي التجارب على الحقيقة» ـ نقول: هذه الطريقة يمكن اعتبارها مصداقاً لقول لينين بأن «ماهية» الأشياء أو «جوهرها» لا يعبران إلا عن المعرفة البشرية للأشياء، وهي المعرفة التي تتعمق دون انقطاع، ولقوله إن الماهيات نسبية، وليست ثابتة للأشياء (لينين، المادية والمذهب التجريبي النقدي، الطبعة العربية، ترجمة منير مشابك، دمشق 1971، ص 263).

(2) إن فهم الفارابي للعلاقة بين الحسي والعقلي على هذا النحو الذي أوضحناه، يمكن أن يعد شكلاً أولياً لفهم العلاقة الديالكتيكية بين الجوهر والظاهرة. إذ هو ـ كما نرى ـ قد استطاع أن يلامس، وإن عفوياً، الموضوعة المادية الديالكتيكية القائلة بأن الحس يعكس الظواهر والجزئيات الخارجية في صور حسية، في حين أن جوهر الظواهر لا يدرك بالحس، وأن الوحدة الداخلية بين الظاهرة وجوهرها هي الأساس للانتقال من الحسي إلى العقلي.

المبنية على هذا القياس التجريبي. فذلك ما يقصده الفارابي، في هذا السياق، بـ «القياس والبراهين اليقينية»، أي أنه يقصد القياس والبراهين الاستقرائية، دون الاستدلالية الذهنية القائمة على التأمل المجرد.

إن هذه البيانات الصريحة للفارابي، في هذا المجال، تفتح أمامنا الطريق واضحاً إلى التثبت من استنتاجاتنا السابقة المؤدية إلى كونه يأخذ بأصالة الوجود، لا بأصالة الماهية. وبالقدر نفسه تضع هذه البيانات أمامنا نموذجاً حياً للعلاقة المتبادلة بين مستوى تطور علوم الطبيعية في عصره ومستوى تطور النزعات المادية في الفلسفة العربية آنذاك.

حصيلة الفصل الثاني

ـ 1 ـ

عالجنا في هذا الفصل موقف الفلسفة العربية ـ الإسلامية، في مرحلة بواكير نضجها، من قضية الوجود والماهية. نظراً لكون هذه القضية من أهم القضايا الحاسمة في الفلسفة. وقد كان أبو نصر الفارابي المظهر الأبرز لهذه المرحلة في تاريخ تطور الفلسفة العربية ـ الإسلامية، إذ بدأ صياغة جديدة للمفاهيم الفلسفية أكثر استقلالية عن المفاهيم اللاهوتية السابقة.

لقد أدى الفارابي دوراً تاريخياً في تطور النظرية الفلسفية عند العرب الإسلاميين، مستنداً إلى تطور الحركة العلمية بوتائر سريعة منذ العصر العباسي الأول. فالفارابي هو الذي وضع، لأول مرة، نظرية الفيض الأفلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية، كعلم وكإيديولوجية، وعمل لتكييف هذه النظرية وفقاً لمقتضيات عصره ومجتمعه العربي ـ الإسلامي، بعد أن كانت ـ أي نظرية الفيض ـ تمثل في فلسفة أفلوطين نمط العلاقات الاجتماعية العبودية تمثيلاً فلسفياً وإيديولوجياً.

وصلت نظرية الفيض إلى العرب بطريق خطأ تاريخي معروف، هو نسبة كتاب «إثولوجيا» الأفلوطيني الأصل إلى أرسطو. وبما أن أرسطو كان يتمتع بثقة عميقة عند فلاسفة العرب، فقد اعتمدوا هذه النظرية بناء على كونها أرسطية. غير أن ذلك لا يعني أنهم كانوا يجهلون كتب أرسطو الأصلية وأفكاره الحقيقية. وإنما تشبثوا بنظرية الفيض، رغم أنهم رأوها تناقض تعاليم أرسطو الفلسفية كما عرفوها في كتبه الأصلية. ذلك لأنهم استخدموا نظرية الفيض إيديولوجياً، بدافع المعارضة للإيديولوجية الرسمية التي تفصل بين اللّه والعالم وتحصر الصلة في النبي والوحي المنزّل عليه. أما الزعم

بأن الفارابي «كان يجهل النقد التاريخي، وإلا لاستطاع أن يعالج مسألة التناقض بين الآراء الواردة في كتاب إثولوجيا وبين آراء أرسطو في سائر الكتب التي ألَّفها أرسطو، معالجة أقرب إلى الحقيقة» (د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص 57)، فذلك زعم نستبعده. وهنا نسأل: ما هي «الحقيقة» بالنسبة للفارابي؟ وهل صحيح أن هذه «الحقيقة» عنده هي أنه «يؤمن بوحدة الفلسفة ويقول بوحدة العقل» (المصدر السابق)؟ إن تعريف الفارابي للفلسفة بأنها «العلم بالموجودات بما هي موجودة»، وقوله بضرورة المطابقة بين هذا التعريف وحقيقة الفلسفة، يدلان على أن الفارابي كان يقول بوحدة «الحقيقة الفلسفية» ذاتها في الأساس، من حيث هي حقيقة موضوعية (بما هي موجودة). أما «وحدة الفلسفة»، و«وحدة العقل» فهما نتيجة منطقية عند الفارابي لوحدة تلك الحقيقة، ولثقته بقابلية العقل الإنساني أن يطابق إدراكه موضوع هذا الإدراك، وهو «الحقيقة الفلسفية نفسها»، أي حقيقة الموجودات بما هي موجودة.

من هنا نستنتج أن الوجود هو الأصل عند الفارابي في مجال نظرية المعرفة. أي أن الوجود الذي هو موضوع المعرفة، سابق للمعرفة (الوعي).

ـ 2 ـ

طبعاً ليس من الضروري أن يكون الإدراك مطابقاً للحقيقة دائماً، وإلا كانت كل الحقائق المدرَكة حقائق مطلقة. وهذا غير صحيح. إذن، لماذا أخذ الفارابي بضرورة هذه المطابقة؟ لماذا جعل «وحدة الفلسفة» أو «وحدة العقل» نتيجة للقول «بوحدة الحقيقة الفلسفية»؟ هنا يبرز الوجه الإيديولوجي للمسألة. إن وحدة الحقيقة الفلسفية تعني معارضة «الحقيقة الدينية» التي يستند إليها النظام الاجتماعي، أي نظام الحكم الاستبدادي المطلق. وليس صحيحاً ما هو شائع عند الباحثين البرجوازيين من أن الفلسفة العربية كانت «توفيقاً» بين الفلسفة والدين، بل الصحيح أن الفارابي بالأخص حاول الجمع بين أفكار أفلاطون وأفكار أرسطو كتعبير عن «وحدة الحقيقة الفلسفية». وهذا الجمع كان مقصوداً به معارضة الحقيقة الدينية بحقيقة

واحدة. وأما الشكل الذي ظهرت به الفلسفة العربية، أي شكل الجمع بين الدين والفلسفة، فهو بجوهره إخضاع الحقيقة الدينية للحقيقة الفلسفية (للعقل). وقد أثبتنا ذلك بأمثلة ملموسة تكشف هذا الجوهر المستور.

ـ 3 ـ

في القسم الطبيعي من فلسفة الفارابي عرضنا نماذج متقدمة لانعكاسات تطور العلوم الطبيعية على فلسفته هنا. من هذه النماذج ينكشف لنا أن العلاقة بين ما يسميه «المادة والصورة» حسب أرسطو، يعني به الفارابي مضمون ما نسميه نحن في عصر الماركسية بدياليكتيك العلاقات الداخلية لحركة الأشياء في تحولها وصيرورتها، وينكشف لنا من نصوص الفارابي أن هذه العلاقة تعمل داخلياً بشكل مستقل عن كل عامل خارجي. فهنا رؤية جنينية للحركة الداخلية للمادة (الحركة الذاتية)، ونجد في هذه النصوص تلمساً لحركة تصارع الأضداد، ولمبدأ بقاء المادة ـ النوع من تحولات الجزئيات وفنائها.

ـ 4 ـ

في الفلسفة الاجتماعية للفارابي (كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة) نجد الأساس الإيديولوجي لموقفه المادي في الطبيعة. فهنا نرى في تصوره المجتمع الفاضل (المدينة) نقاطاً مهمة: 1 ـ خاصية الإرادة والاختيار لأعضاء المجتمع (ضد الجبرية). 2 ـ تتحدد مراتب أعضاء المجتمع بمستويات ما تكتسب ملكاتهم العقلية الإرادية من إمكانات لإدارة المجتمع. 3 ـ قدرات الناس العقلية ومواقعهم الاجتماعية ليست شيئاً قدرياً نهائياً ثابتاً، بل يقررها نشاطهم الاجتماعي المقترن بالاختيار. هذا كله يعارض التفسير الطبقي الإقطاعي الرسمي الذي يمثل إيديولوجية الدولة حينذاك. وهذا أيضاً يلقي ضوءاً على الموقف الطبقي عند الفارابي. يؤيد ذلك نظرته إلى القرية (الريف) كخادم للمدينة. فهو يعبر إذن عن إيديولوجية الفئات

النامية في المدينة (الفئات التجارية والحرفية والجماهيرية ذات التنظيمات النقابية). ولذا أيضاً نرى مقاييس شرف الأفعال وخستها تكمن في فائدتها للمجتمع، وأن التفاوت في ذلك يقرره موضوع العمل، ولا يقرره مكان عضو المجتمع في التركيب الاجتماعي. والمؤهلات الطبيعية مشتركة بين الناس جميعاً دون امتياز خاص بفئة أو طبقة دون أخرى. والشرط الأول في رئيس المجتمع أن يوفر السعادة لأعضاء المجتمع.

ـ 5 ـ

ما مفهوم السعادة عند الفارابي؟ بالرغم من الغلاف الصوفي لأفكاره عن السعادة الذي استغله الباحثون البرجوازيون كثيراً، نرى هذه الأفكار ذات علاقة بالواقع الاجتماعي الخاص بعصره ومجتمعه. ومن تصريحاته الدالة على ذلك قوله «إنما السعادة في هذه الحياة وفي هذه الدار، وإن كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز»، وهو يرى إن لدى الجماعات البشرية فرصاً لتحقيق سعادتها في «الحياة الأولى» إذ أن هذه الفرص يمكن تحقيقها بواسطة الفضائل النظرية والفكرية والخلقية والعملية. ويقصد بالعملية تحويل الفضائل الثلاث الأولى إلى أعمال مادية. ويرى أن النفس الإنسانية في حال كمالها تبقى مرتبطة بأفعال اختيارية غير مجردة عن الأجسام، لأنها أفعال بدنية، وتبقى السعادة مرتبطة بفضائل الخير، مقابل الشر.

ـ 6 ـ

لماذا نرى واقعيته مغلفة بنزعة صوفية؟ إن وراء ذلك عوامل الواقع الاجتماعي والسياسي المضطرب في عصره، فهذا الواقع كان يدفع المفكرين الأحرار إلى أن يبحثوا عن سعادة الفئات المضطَهدة والمستغَلة في غير عالم الخلافة ودولتها ونظامها الاستبدادي، أي في عالم طوباوي. فلم يكونوا يستطيعون رؤية طريق لسعادة هذه الفئات في عالم هذا النظام، فعبروا عن

عالم السعادة المطلوب بأشكال صوفية وطوباوية. وبناء على ذلك نرى «المدينة الفاضلة» للفارابي، رغم طابعها الطوباوي، ينطلق تصوره لها من ظروف الواقع الاجتماعي الملموس، ونرى الصفات التي خص بها رئيس «المدينة الفاضلة» بمثابة احتجاج ضمني على الصفات المعاكسة التي كان يتصف بها رئيس دولة الخلافة في عصره. ومثل ذلك ما نراه في تعريفاته للمدن (المجتمعات) غير الفاضلة. فهذه التعريفات هي أيضاً بمثابة نقد واقعي لمجتمعات عصره، ولأنظمتها السياسية والاجتماعية التي يرفضها وهو - في هذا السياق - يرفض مذهب «القوة» والمذاهب الاجتماعية القائلة بأن الارتباط الاجتماعي أساسه الأنساب العائلية والقبلية أو الخضوع للحاكم الغالب أو العلاقات الدينية إلخ.. وكذلك يرفض مفاهيم العدل القائمة على أساس القوة والاغتصاب أو على أساس المنفعة إلخ.. ويرفض المذهب القائل بأن للموجودات الطبيعية وجوداً آخر غير الوجود المحسوس، ومذهب الرواقيين القائل بضرورة خضوع الإنسان لسلطة الطبيعة لكي يحيا في الطبيعة، ويرفض سياسة الملوك «الذين يكون كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التي هو مسلط عليها ليحصِّل هواه وميله».

وأخيراً: نراه يضع التفاضل بين سعادات الناس على أسس ثلاثة: النوع، الكمية، الكيفية. (النوع: كالتفاضل بين صناعتي الحياكة والنسيج القطني والكتاني وصناعتي العطر والكناسة وصناعتي الرقص والفقه. الكمية: كالتفاضل بالخبرة الفنية في الصناعات. الكيفية: كالتفاضل في اتقان الصناعة). بهذا كله نرى أن تصورات الفارابي الاجتماعية منسجمة مع تصوراته عن النظام الكوني التي ترفض فكرة «العناية الإلَهية» بمفهومها الإيديولوجي الرسمي.

- 7 -

لا بد أن نرى مع ذلك تناقضات الفارابي. فهو بالرغم من قوله بأزلية العالم نجد في نصوصه ما يناقض ذلك. وبالرغم من رفضه فكرة «العناية

الإلّهية» نجد له نصوصاً تعترف بهذه الفكرة. إن هذه التناقضات ظاهرية. فهي نتيجة الإرهاب الفكري ـ الإيديولوجي الذي كان يضطر المفكرين الأحرار أن يستروا أفكارهم «الهرطقية» بستار ديني شكلي، ولكن الرجعيين كانوا يكشفونها ويضطهدونهم رغم كل ذلك.

ـ 8 ـ

بحثنا مسألة الطريق إلى معرفة البدهيات العقلية عند الفارابي، وهي المسماة عند أرسطو بمبادىء البرهان الأولى. وقد استنتجنا من النصوص للفارابي أن معرفة هذه البدهيات، وإن كانت ذات علاقة بالعقل الفعال، فإن هذا «العقل» ليس شيئاً روحانياً، وليس الحصول على المعرفة بطريقه هو الإشراق الصوفي، وإنما يفسر الفارابي ذلك العقل بكونه أداة خارجية لا بد منها في نظره لإخراج العقل الإنساني من حالة الإمكان (بالقوة) إلى حالة التحقق الواقعي (بالفعل)، ولجعل المعقولات بالقوة معقولات بالفعل. ومصدر هذه «الحاجة» إلى عامل خارجي عند كل الفلاسفة القدماء، حتى الماديين منهم، هو عجزهم التاريخي عن إدراك الحركة الذاتية في الطبيعة وعن معرفة أشكال الحركة غير الانتقال الميكانيكي في المكان. فيكون اللجوء إلى «العقل الفعال»، كأداة خارجية لاستكمال عملية التفكير، كما لجأ أرسطو إلى «العقل الحدسي» لحل مشكلة «مبادىء البرهان الأولى»، أي كيفية معرفتها. هذا بالرغم من أنهما كليهما يقدمان نصف الحل لها بإرجاع هذه المعرفة إلى أصولها الواقعية، أي إلى التجارب الحسية ذاتها، ولكن عجزا عن رؤية دياليكتيك العلاقة الداخلية لحركة التفكير، نتيجة لعجزهما عن رؤية هذا الدياليكتيك في حركة الطبيعة. ولكن للفارابي نصاً ينظر فيه إلى الوجود الخارجي (المادي) كأصل موضوعي للماهية في موضوع المعرفة، ويساوي فيه معرفة البدهيات العقلية بغيرها من معارفنا، من حيث كونها كلها تحصل عن مصدر واحد، هو العالم الخارجي، حتى أنه في هذا النص ألغى دور «العقل الفعال» في معرفة «مبادىء البرهان الأولى».

ـ 9 ـ

من الطريف والمهم جداً، أن الفارابي وهو يحاول «الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو» في نظرية المعرفة، نراه يتجاوز أفلاطون ويكاد يتجاوز أرسطو، فيخضع فكرة «التذكر» الأفلاطونية المثالية في فهم عملية المعرفة إلى تفسيره هو ـ أي الفارابي ـ المادي. فإن التذكر في تفسيره معناه أن يتذكر الإنسان ما كان قد اجتمع في ذاكرته من تجارب حسية. وهذا بعيد جداً عن فكرة أفلاطون.

ـ 10 ـ

الاستنتاج العام من بحثنا فلسفة الفارابي هو أنه: 1 ـ يقول بأصالة الوجود، سواء في المعرفة أم في الجانب الأونتولوجي. 2 ـ وأن الموجودات الطبيعية لها وجود حقيقي، وموضوعي. 3 ـ وأن مفاهيم هذه الموجودات هي نتاج وجودها الجزئي (الحسي). 4 ـ وأن الحركة الطبيعية في هذه الموجودات لها قوانينها الداخلية المستقلة. 5 ـ وأن العناصر الأولية للطبيعة ليست ماهيات مطلقة، بل هي شكل ما من وجود المادة، شكل مبهم غير متعين.

واستنتاجنا الأخير، هو أن بيانات الفارابي هنا تفتح أمامنا الطريق إلى التثبت من استنتاجاتنا السابقة القائلة بأن الفارابي يأخذ بأصالة الوجود دون الماهية، رغم كل آراء الباحثين الآخرين بأنه لم يقل أحد من فلاسفة العرب بأصالة الوجود قبل الملا صدرا الشيرازي (1573 ـ 1640م)، كما تضع هذه البيانات أمامنا نموذجاً حياً للعلاقة المتبادلة بين مستوى تطور علوم الطبيعة في عصر الفارابي وبين مستوى تطور النزعات المادية في الفلسفة العربية آنذاك.

الفصل الثالث

قضية الوجود والماهية في فلسفة ابن سينا

ا ـ مقدمات نحو النظرية السينوية

1 ـ مدخل

سنجد في دراستنا لقضية الوجود والماهية عند ابن سينا[1]، أننا لا نواجه قضية واحدة، بل قضايا متعددة ومتنوعة أكثر تعدداً وتنوعاً مما واجهناه عند

---

(1) اسمه الحسين، ويكنى أبا علي، ويلقب في أدبيات الفلسفة العربية بـ «الشيخ الرئيس». ولد سنة 370هـ/ 980 في قرية «أفنشه» من قرى بخارى، ونشأ نشأته الأولى في بلدة «خرميثن» التابعة لبخارى إذ كان والده عبد اللّه بن سينا يتولى إدارتها من قبل الأمير الساماني نوح بن منصور. وفي مدينة بخارى نفسها تلقن العلوم على أساتذة خصوصيين في منزل والده ثم على نفسه بجهده الشخصي، كما يخبرنا هو في سيرة حياته التي أملى شطراً منها على تلميذه أبي عبيد الجوزجاني وأكمل شطرها الآخر تلميذه هذا نفسه بعد موت أستاذه (نقل هذه السيرة كل من القفطي في كتابه «أخبار العلماء في أخبار الحكماء»، ص 269؛ وابن أبي أصيبعة في كتابه طبقات الأطباء، ج 2، ص 2 حيث يقول إن ابن سينا ولد سنة 375هـ). انتهت حياة ابن سينا في همدان (إيران) سنة 428هـ/ 1036.

الفارابي. ذلك ـ أولاً ـ لأن ابن سينا نفسه جمع في شخصيته وفي اهتماماته المعرفية وفي مسيرة حياته كلها، جوانب ليست متعددة ومتنوعة وحسب، بل متناقضة كذلك. ولكنها جميعاً تلتقي في وحدة ذات نسق متكامل. وثانياً، لأن قضية الوجود والماهية في فلسفة ابن سينا، هي ذاتها أيضاً تستقطب الكثير من القضايا التي تعالجها هذه الفلسفة، سواء في المنطق أم الطبيعة أم ما وراء الطبيعة، ضمن وحدة هي على مثال ذلك النمط من وحدة التعدد والتنوع والتناقض في شخصيته ومعارفه العلمية ومسيرة حياته. ولذا كان من العسير أن يستخلص موقفه الحاسم في قضية الوجود والماهية إذا عزلت عن سائر تلك القضايا ونظر إليها مستقلة قائمة بنفسها، في حين هي ليست كذلك.

نحن، إذن، مضطرون أن نبحث عن جذور قضيتنا في جوانب عدة من تلك العمارة الفلسفية الضخمة التي بناها ابن سينا، وفي العلاقات التاريخية التي ترتبط بها أو تنعكس فيها بوجه ما من وجوه الانعكاس.

هذا الواقع يفرض أن نقدم لموضوعنا هنا بعض المقدمات الضرورية، لإنارة الطريق أمامنا نحو صلب الموضوع.

2 ـ المنطق الداخلي للفلسفة

لسنا نجادل في كون الواقع الاجتماعي هو الأساس والمقرر الدافع لتطور الفلسفة. لكن هذا لا يمكن أن يلغي من الحساب مكانة العامل الآخر هنا، وهو منطق التطور الداخلي للفلسفة نفسها.. صحيح أن كل فيلسوف إنما يمثل، بمواقفه واتجاهاته الفلسفية، شكلاً معيناً من الاستجابة لواقع عصره ومجتمعه، وأن الأسلوب الخارجي في تاريخ الفلسفة، أي تحركات هذا التاريخ وتحولاته في إطار العلاقات الاجتماعية المعينة، يحدد الاتجاه العام لتطور الفلسفة. ولكن، من الصحيح والواقعي كذلك أن هناك الأسلوب الداخلي في مسيرة هذا التاريخ، وأن لهذا الأسلوب تأثيره أيضاً في تحديد وجهات التطور الفلسفي. نعني بالأسلوب الداخلي هذا، أن كل فلسفة لاحقة مرتبطة بفلسفة سابقة، بل مولودة في داخلها، فهي إذن تبقى في

علاقة ما معها، تأخذ منها بعض الأسس والقواعد والمفاهيم، وتنطلق من الموضوعات والمشكلات التي دارت عليها الممارسات السابقة، وتنظر كيف يفسر هذا الفيلسوف وذاك من الفلاسفة السابقين هذه المشكلة وتلك من مشكلات الفلسفة، وكيف يتجه في حلها، ثم تبني اتجاهاتها الجديدة على أساس انتقادي لتلك الممارسات. فهذا شكل من أشكال الأسلوب الداخلي في تاريخ الفلسفة. وهو يحكم ـ إلى حد كبير ـ اتجاه تطور هذا التاريخ. فقد يكون معرقلاً له ومؤثراً في تخفيف وتائر سرعته، بقدر ما يكون الاتجاه اللاحق مناقضاً للسابق، أو غير مناقض له.

ذلك هو شأن الفلسفة السينوية من حيث كونها لاحقة لا للفلسفة الفارابية وحسب، بل لجيل فلسفي بكامله كان الفارابي أبرز ممثليه، ولم يكن هو الجيل كله. هذا الجيل الذي برز فيه عدد من الفلاسفة العلماء، أو العلماء الفلاسفة، الذين اختمرت في أدبياتهم الوافرة تلك العلاقة المتبادلة بين العلوم الطبيعية والرياضية من ناحية، والفلسفة من ناحية ثانية، إذ استفادت الفلسفة من ممارساتهم العلمية، فأحدثوا تعديلات ملحوظة على النظريات الفلسفية اليونانية: الأثينية والإسكندرانية معاً، ولا سيما نظرية الفيض التي فتحت أمام الفلسفة العربية آفاقاً جديدة لمعالجة أهم المشكلات ذات المحتوى الإيديولوجي في العصور الإسلامية الوسيطة، كمشكلة العلاقة بين اللّه والعالم.

فقد رأينا في فصول سابقة كيف انطلقت هذه الفلسفة، بمختلف أشكالها وتجلياتها: العقلانية والصوفية والإشراقية، من منطق «التوحيد»، وكيف وضعها هذا الانطلاق أمام تناقض حاد حين كان لا بد للوعي الفلسفي العربي أن يعكس ما يجري في مجتمعه من صراعات اجتماعية وإيديولوجية، وأن يؤدي به هذا الانعكاس إلى الانتفاض على الشكل التقليدي الرسمي للعلاقة بين اللّه والعالم، كتعبير عن الانتفاض على إيديولوجية النظام الاجتماعي المتمثل في السلطة التيوقراطية المطلقة. إن منطق «التوحيد» كان يحكم الفكر الفلسفي العربي كله، ولكن أي موقف إيديولوجي خارج الموقف الإيديولوجي الرسمي، كان يعني مناقضة لمبدأ «التوحيد» هذا.

من هنا بدأت المعضلة الكبرى التي عانتها الفلسفة العربية ـ الإسلامية، معضلة التناقض بين انفصال اللّه عن العالم كما يقضي مبدأ «التوحيد» التنزيهي وبين تخطي هوة الانفصال هذه وإقامة الصلة بين اللّه والعالم، كما يقضي منطق الخروج على إيديولوجية سلطة النظام الاجتماعي الذي يحكم المجتمع الإسلامي. فلما دخلت نظرية الفيض في حركة الفكر الفلسفي العربي ـ الإسلامي، من طريق كتاب «إثولوجيا» المنسوب إلى أرسطو، وجدت فيها الفلسفة العربية مخرجاً لمعالجة معضلة التناقض تلك. ولكن الفلاسفة العرب الإسلاميين لم يأخذوا بالنظرية الأفلوطينية بنسقها الكامل وتفاصيلها الجاهزة، بل استخدموها استخداماً حاذقاً بقدر ما أعانتهم على محاولة حل التناقض الذي كان يعرقل لا طريق كفاحهم الإيديولوجي وحسب، بل كان يعرقل كذلك طريق تطور الفلسفة نفسها. وقد كانت ممارستهم العلوم الطبيعية، وفقاً لحاجات التطور الاجتماعي، عاملاً حاسماً في إدخالهم التعديلات الجوهرية على نظرية الفيض، وتوجيهها نحو المواقف المادية التي اتخذوها، كمثل الاعتراف بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي، خلافاً للنظرة الأفلوطينية.

كانت هذه الخميرة العلمية الفلسفية قائمة وناضجة حين جاء ابن سينا يؤدي دوره في تاريخ الفلسفة العربية، فلم يكن له إلا أن يتعامل مع هذه الخميرة ذاتها، وأن يبني بناءه الفلسفي على الأسس نفسها التي وجدها جاهزة أمامه. ولذلك نرى أنه بالرغم من كون الوضع الاجتماعي العام في عصر ابن سينا قد طرأ عليه بعض التغيرات البارزة، كتدهور سلطة الخلافة العباسية إلى حد أنها أصبحت شبحاً هزيلاً لا أثر له في مجريات الأحداث، وكتحول العلاقات الإقطاعية إلى إقطاعات عسكرية فوضوية متفككة[1] ـ نقول بالرغم من ذلك، كان المنطق الداخلي لتطور الفلسفة

(1) كانت الخلافة العربية، في عصر ابن سينا، بالغة درجة خطيرة من الانقسام والتفكك. فقد عاصر «الشيخ الرئيس» في الثماني والخمسين سنة التي عاشها ثلاث «خلافات» إسلامية في وقت واحد: الخلافة العباسية في المشرق (132 ـ 656هـ/ 750 ـ 1258)، والخلافة الفاطمية في مصر والمغرب (297 ـ 567هـ/ 909 ـ

يفرض أن يتابع ابن سينا الخط نفسه الذي كان قد تحددت معالمه وترسخت جذوره على أيدي جمهرة من المفكرين الموسوعيين الذين كان الفارابي التتويج الفلسفي لجهدهم العظيم.

3 ـ أبو بكر الرازي.. ذلك المنعطف

إن انتقال البحث من الفارابي إلى ابن سينا، في موضوعنا، دون التوقف قدر المستطاع عند هذا المنعطف الذي يمثله أبو بكر الرازي، يعد مشاركة في الظلم التاريخي الذي أصاب هذه الشخصية العظيمة، عبر العصور حتى اليوم. إن محمداً بن زكريا الرازي[1] (854 ـ 932) يمثل نموذجاً للعالم الفيلسوف الذي وضع فلسفته على أساس من تجاربه العلمية، في الطب والكيمياء بالأخص[2]، فاتجه ـ لذلك ـ اتجاهاً فلسفياً مادياً ظهرت آثاره في

= 1171م)، والخلافة الأموية في الأندلس (300 ـ 407هـ/ 912 ـ 1016م). وعاصر ـ عدا هذه المؤسسات الخلافية ـ بضع دول إسلامية ترتبط ارتباطاً شكلياً بالخلافة العباسية، هي: الدولة السامانية وعاصمتها بخارى (261 ـ 389هـ/ 874 ـ 998م)، ودولة بني بويه في فارس والري وهمدان وأصبهان والعراق (320 ـ 447هـ/ 932 ـ 1055م)، والدولة الغزنوية وعاصمتها غزنة في أفغانستان (351 ـ 582هـ/ 962 ـ 1186م). تضاف إليها دويلات ملوك الطوائف في المغرب، وبعض الإمارات المنشقة ضمن تلك الدول كإمارة علاء الدين بن كالويه الذي كان قائداً عسكرياً من قادة البويهيين ثم استولى على همدان وأصفهان سنة 414هـ/ 1023م، كما عاصر ابن سينا المرحلة الأخيرة من حياة إمارة بني حمدان في حلب (333 ـ 394هـ/ 944 ـ 1002م).

(1) عرفه مترجمو مؤلفاته إلى اللاتينية باسم Rhases. راجع عبد الرحمن بدوي، روح الحضارة العربية، ص 115.

(2) يقول البروفسور ن. بامات N. Bammate عن أبي بكر الرازي إنه في الكيمياء يفيض في الوصفات التكنيكية وإنه دون شك أكبر النظريين المسلمين في هذا الموضوع، وإنه من الذين برزوا في تحليل الأمراض الخاصة، كما في مؤلفه الكلاسيكي عن «الحصبة والجدري» الذي بقي يطبع في الغرب حتى أواسط القرن الثامن عشر (كتاب «فلسفة الشرق والغرب وثقافتهما»، جامعة هاواي، هونولولو 1962، ص 172 ـ 187).

كثير من المواقف الفلسفية التي ينتهي بها الرازي أبو بكر إلى القول بقدم الهيولى والزمان والمكان، وهو يحصر القدماء في خمسة هي اللّٰه والنفس الكلية وهذه الثلاثة المذكورة[1]. ومن المؤسف أننا لا نعرف نظريته من نصوصه الأصلية، بل من ردود الفعل المضطربة التي أثارتها نظريته لدى معاصريه وغيرهم من المتأخرين عن عصره، أمثال البيروني (973 ـ 1048م)، والشاعر الفارسي الرحالة ناصر خسرو (1003 ـ 1060م) في كتابه «زاد المسافرين»[2]، وعبد اللّه بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي رئيس معتزلة بغداد (ـ319هـ/ 931م)[3]، والعالم الطبيعي الشهير محمد بن الحسن بن الهيثم (حوالى 965 ـ 1039م)، والفقيه المتكلم فخر الدين الرازي (ـ606هـ/ 1209م)[4]، وابن حزم الظاهري الأندلسي، الفقيه الطبيب الفيلسوف (994 ـ 1064م)[5]، وآخرين ليس من اليسير استقصاؤهم. ونلحظ في معظم مناقشات هؤلاء المؤلفين وصفهم أبا بكر الرازي بـ «الملحد»، كما نلحظ لهجة الانفعال والتشنج تسود أسلوب البعض في هذه المناقشات. هذه الظاهرة تقودنا، أولاً، إلى التحفظ في استخلاص

---

(1) راجع البيروني، أبا الريحان، «تحقيق ما للهند من مقولة»، ليبزغ 1925، ص 163. ورسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، نشرة بول كراوس، القاهرة 1939، ص 195 وما بعدها.

(2) باللغة الفارسية، نشرة محمد بذل الرحمن، برلين 1341هـ. نشر ناصر خسرو في الكتاب منتخبات من رسالة أبي بكر الرازي في اللذة، ومنتخبات من كتابه في الهيولى، وتعليقات على آراء الرازي في المكان والزمان. راجع كراوس، رسائل فلسفية للرازي، ص 148، 172، 252 وما بعدها.

(3) راجع كراوس، المصدر السابق، ص 167.

(4) في كتابه «محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»، القاهرة 1323هـ، ص 85 ـ 86، حيث يرد على أبي بكر الرازي بشأن الهيولى، وفي كتابه الآخر «المباحث المشرقية»، طبعة حيدر آباد 1343هـ، ج 1، ص 246 ـ 247، حيث يرد على أبي بكر الرازي بشأن المكان والزمان.

(5) في كتابه «الفصل في الملل والنحل»، القاهرة 1347هـ، ج 1، ص 10؛ وج 5، ص 44، تعليقاً على كتاب العلم الإلّهي لأبي بكر الرازي؛ وج 1، ص 27 ـ 35 تعليقاً على مقالة أبي بكر بشأن المكان والزمان.

مذهب أبي بكر الرازي على حقيقته من ردود معارضيه أنفسهم، ما دمنا غير متمكنين من الاطلاع على نصوصه الأصلية. كما تقودنا هذه الظاهرة، ثانياً، إلى استنتاج أن الفيلسوف أبا بكر كان صريحاً وجريئاً في التعبير عن مواقفه وآرائه المعارضة للمواقف والآراء «الرسمية» السائدة في عصره. والملحوظ أيضاً أن أشد معارضيه محاربة لأفكاره هم من الإسماعيلية. فقد حفظ لنا التاريخ ثلاث وثائق تتضمن هجوماً عنيفاً على مقالة أبي بكر الرازي بشأن قدم الهيولى والمكان والزمان وإنكار النبوات ومعجزات الأنبياء. أولى هذه الوثائق، لأبي حاتم الرازي (ـ322هـ/ 933م). وهو المعروف بأنه من أكبر دعاة الإسماعيلية في طبرستان وأذربيجان في القرن الرابع الهجري (العاشر)[1]. وقد سجلت هذه الوثيقة في كتاب لأبي حاتم يسمى «أعلام النبوة»[2]، وهي مصوغة بشكل مناظرات يقول ـ أي أبو حاتم ـ إنها جرت بينه وبين أبي بكر الرازي بأمر النبوة. ولكن صيغة تسجيلها تثير لدينا الشك بقيمتها التاريخية، لكنها مكتوبة من طرف واحد تصرّف فيها بالحوار على نحو قصد بها إظهار الطرف الآخر ضعيف الحجة مغلوباً على أمره. وثانية هذه الوثائق، لإسماعيلي آخر يوصف بأنه «كبير الدعاة الإسماعيلية بجزيرة العراق في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر اللّه»[3]، هو «حميد الدين

---

(1) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص 86. وفي كتاب «الفرق بين الفرق» (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، دون تاريخ، ص 283). أشار عبد القاهر البغدادي إلى أبي حاتم هذا ووصفه أنه من الباطنية وأنه دخل أرض الديلم فاستجاب له جماعة من الديلم منهم أسفار بن شيرويه.

(2) نشر المستشرق كراوس نصوص هذه الوثيقة ضمن «رسائل فلسفية» لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، ص 295 ـ 313. وتنبغي الإشارة هنا إلى أن أبا حاتم لم يذكر اسم أبي بكر الرازي صراحة في هذه الوثيقة، بل اكتفى بالإشارة إليه بوصفه «الملحد»، ولكن الإسماعيلي الآخر، حميد الكرماني، كشف في كتاب له باسم «الأقوال الذهبية» عن المقصود بـ «الملحد» في مناظرات أبي حاتم. أنظر كراوس: المصدر السابق، ص 292.

(3) المصدر السابق، ص 7 ـ 9.

أحمد بن عبد اللّه الكرماني الملقب بحجة العراقين»[1]. وهذه الوثيقة عبارة عن تكملة للأولى واستدراك عليها، أي إضافة حجج جديدة في الرد على أفكار أبي بكر الرازي للنبوات[2]. والوثيقة الإسماعيلية الثالثة، هي ما أثبته ناصر خسرو في كتابه المشار إليه سابقاً (زاد المسافرين)، من منتخبات لأبي بكر الرازي في مسائل: اللذة، وقدم الهيولى والمكان والزمان، ورده ـ أي ناصر خسرو ـ عليها[3]. والمعروف أن خسرو كان أيضاً داعية للإسماعيلية في خراسان أيام الخليفة الفاطمي المستنصر باللّه[4]. غير أن رد خسرو على آراء أبي بكر الرازي، في هذه الوثيقة، يقتصر على الرفض والطعن بصاحب هذه الآراء، دون البرهنة على الرفض.

يبدو لنا أن اهتمام الإسماعيليين بالتصدي لآراء الرازي أبي بكر على هذا النحو المتسم بالعنف، يرجع ـ أساساً ـ إلى اهتمامهم بالدفاع عن مفهوم الإمامة[5] الذي هو القاعدة الإيديولوجية لدولة الفاطميين. يؤيد ذلك أن الوثائق الإسماعيلية المشار إليها صدرت كلها في تواريخ كانت فيها الدولة الفاطمية قائمة، وكانت تعمل جاهدة للسيطرة على مختلف المناطق التي بقيت حينذاك تابعة للخلافة العباسية. وليس مصادفة أن الدعوة الإسماعيلية، في تلك المرحلة نفسها، كانت ناشطة في بلاد فارس وآسية الوسطى وما وراء النهر. وليس مصادفة كذلك أن الداعيتين الإسماعيليين: أبا حاتم الرازي، وحميداً الكرماني جعلا مناقشاتهما لآراء أبي بكر الرازي مركزة على موقفه السلبي المطلق من قضية النبوة وقضية المعجزات، وأن مؤرخاً إسماعيلياً بعدهما، هو عماد الدين إدريس بن الحسن بن عبد اللّه (ـ872)[6] كتب في تاريخه للدعوة الإسماعيلية المسمى «كتاب عيون

---

(1) يذكر كراوس أن الكرماني مات سنة 411هـ/ 1020م.

(2) نشر كراوس هذه الوثيقة ضمن المصدر نفسه، ص 313 ـ 316.

(3) راجع كراوس، المصدر نفسه، ص 148، 172، 252.

(4) المصدر نفسه، نقلاً عن براون، تاريخ الأدب الفارسي، 2/ 218. أنظر أيضاً الأب لويس شيخو، معجم أعلام الشرق والغرب (المنجد)، مادة «ناصر»، ص 529.

(5) مفهوم الإمامة يقترن بمفهوم النبوة في عقائد الإسماعيلية.

(6) هذا التاريخ ذكره كراوس: المصدر نفسه، ص 8 نقلاً عن Ivanow ناشر كتاب إدريس هذا، ص 62. والظاهر أنه تاريخ هجري.

الأخبار وفنون الآثار»، كلاماً حماسياً عن معجزات الحاكم بأمر اللّه الفاطمي وعن مواقف الداعي الإسماعيلي حميد الكرماني في محاربة أفكار الرازي أبي بكر بشأن المعجزات[1].

غير أنه من الإنصاف أن نعترف لناصر خسرو بفضل كبير، هو أنه أوصل إلينا أفكار أبي بكر الرازي عن الهيولى والمكان والزمان، بتلخيصه إياها تمهيداً للرد عليها. وبالقدر نفسه ينبغي أن نعترف بفضل المستشرق كراوس لعنايته بترجمتها ونشرها محققة تحقيقاً علمياً أميناً. بذلك أتيح لنا أن نطلع على حلقة متميزة في سلسلة تطور الفلسفة العربية يبرز فيها شكل جديد من أشكال المادية الفلسفية في العصر الإسلامي الوسيط. فإننا نجد في هذه الملخصات التي يقدمها ناصر خسرو أن أبا بكر الرازي، بفضل ممارسته التجريبية الحاذقة لعلوم الطب والكيمياء والطبيعة، قد وصل إلى تكييف ميتافيزيقا أفلاطون وأفلوطين، وفكرة الفيض بالأخص، تكييفاً مادياً بطريقة جديدة لم تخفف من عناصرها المثالية الأصلية وحسب، بل خففت كذلك من عناصرها المثالية الباقية عند معاصريه من فلاسفة العرب. فليس في خطوته هذه أنه قال بقدم الهيولى والمكان والزمان فقط، بل إنه اعتبر الهيولى مقولة وجودية سماها «الهيولى المطلقة»، وأنها معبرة تعبيراً مقولياً عن وجود مادي سماه «الهيولى الجزئية». فالهيولى المطلقة موجودة بالفعل أزلياً ثم تصورت بصورة الأجسام. فهل هذا يعني أن الماهية عنده سابقة للوجود؟

يبدو من ملخصات ناصر خسرو[2] أن الماهية والوجود متلازمان، بدليل قوله بأن «الهيولى المطلقة ليست سوى أجزاء لا تتجزأ، بحيث يكون لكل واحد من تلك الأجزاء عظم[3]، لأنه لو لم يكن لكل واحد من تلك الأجزاء عظم لم يحصل بتجمعها شيء له عظم». وهو يعلل اختلاف

---

(1) المصدر نفسه، ص 8.
(2) أيضاً، ص 220 ـ 221.
(3) العظم في اصطلاح الفلسفة القديمة: المقدار. وكلمة «المقدار» تشمل الحجم والمساحة والكمية.

العناصر المادية «الأربعة»، باختلاف كثافة أجزاء الهيولى أثناء تجمعها. فإن «ما صار من أجزاء الهيولى متجمعاً جداً (أي أكثر كثافة)، كان منه جوهر الأرض. وما صار أكثر تخلخلاً (أي أقل كثافة) من جوهر الأرض كان منه جوهر الماء، ثم أن ما صار أكثر تفرقاً من جوهر الماء كان منه جوهر الهواء. وما صار أكثر تفرقاً من جوهر الهواء كان منه جوهر النار»[1]. ويرى أن العناصر يتحول بعضها إلى بعض، وذلك على الأساس نفسه، أي أساس مقدار الكثافة. فالماء يتحول أرضاً إذا صار أكثر كثافة، فإذا صار أقل كثافة تحول إلى هواء. وهكذا الهواء يتحول ماء إذا ازدادت كثافة أجزاء الهيولى فيه، فإذا نقصت كثافتها فيه تحول ناراً[2]. ذلك ما يقوله عن أجسام العالم الأرضي. أما الأجرام الفلكية، فهي أيضاً، عنده، مركبة من أجزاء الهيولى، ولكن تركيبها يختلف عن تركيب الأجسام في عالمنا. يعلل هذا الاختلاف بأن «حركة الفلك لا تتوجه إلى وسط العالم إلا إلى أطرافه. لأن جسمه ليس في غاية التجمع (الكثافة) مثل جوهر الأرض حتى يلتمس مكاناً ضيقاً كما فعلت الأرض، وليس أيضاً في غاية التفرق مثل جوهر النار وجوهر الهواء، حتى يفر من المكان الضيق الذي لا يحتبس فيه»[3]. وعلى أساس هذا الاختلاف بين الحركة الطبيعية في جرم الفلك والحركة الطبيعية في الأجرام الأرضية، يضع مسألة الاختلاف بينهما في كون الأولى مستديرة والثانية مستقيمة، أي أنه يضعها على أساس مادي، لا روحاني، خلافاً لما جرت عليه الفلسفة القديمة من زمن الرازي أبي بكر.

والمسألة ذات الشأن، في مذهب الرازي، هي قاعدته البرهانية التي ينطلق منها إلى القول بأزلية الهيولى. فإن هذه القاعدة تقول بأنه لا يجوز أن يحدث شيء من لا شيء، «لأن العقل لا يقبل مثل هذا القول»[4]. ولذا «وجب أن يكون حدوث الطبائع من شيء، وأن يكون ذلك الشيء

---

(1) أيضاً، ص 221.
(2 و3) أيضاً، ص 222.
(4) أيضاً، ص 221.

قديماً»[1]. وهناك مسألة ثانية لها شأنها من حيث المنهج كذلك، هي أن الرازي يذهب إلى كون الأشياء (أي الموجودات المادية) تحدث بالتركيب لا بالإبداع. وهو يصل إلى هذا الرأي بعد أن يرتب بعض المقدمات المنطقية التي تنتج عنده أن وجود جميع الأشياء يكون من صانع العالم بالإبداع لا بالتركيب، ولكنه يرى أن هذه النتيجة المنطقية لا تتفق مع النتيجة التي يؤدي إليها «الاستقراء الكلي»، وهي أنه «لا يحدث شيء في العالم إلا بالتركيب من تلك الأمهات (العناصر) التي أصلها الهيولى»[2]. معنى ذلك أن الواقع يحكم الاستنتاج المنطقي، دون العكس. فهذا موقف منهجي مادي يستوقف النظر باهتمام في بحثنا. على أن «الهيولى المطلقة» ذاتها، التي يحدث منها التركيب، «لم تكن مركبة، بل كانت متفرقة»[3].

نجد في «كتاب السيرة الفلسفية» للرازي، أبي بكر، إشارة إلى كتاب له بعنوان: «إن للجسم حركة من ذاته وأن الحركة معلومة»[4]. ولعل «دي بور» استند إلى هذا العنوان حين قال إن الرازي خالف أصحاب أرسطو بقوله «إن الجسم يحوي في ذاته مبدأ الحركة»[5]. لكن أبا بكر الرازي يصل إلى هذه المواقف عبر تصورات مثالية ترجع إلى أصول مختلفة: أفلاطونية، وأفلوطينية، وغنوصية، نكاد لا نتبين فيها من الأصول الإسلامية سوى قوله بوجود صانع للعالم «تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة»، كما لا نتبين هنا أيضاً ـ وهذه أول مرة في الفلسفة العربية ـ أثراً واضحاً للالتزام التقليدي بمبدأ التنزيه الإلّهي المطلق (التوحيد)، أي مبدأ الانفصال المطلق بين اللّه والعالم، بل نرى هنا علاقة ضرورية أزلية تصل عالمنا مع اللّه بطريقين: طريق النفس، وطريق العقل. أما النفس فتفيض عنها الحياة على أجسام عالمنا، كفيض النور عن قرص الشمس، (وهنا أصل أفلوطيني)

---

(1) أيضاً، ص 225.

(2 و3) أيضاً، الصفحة نفسها.

(4) أيضاً، ص 109. وقد ذكر ابن أبي أصيبعة في كتابه طبقات الأطباء، ج 1، ص 322، أن للرازي كتاباً يتضمن الفكرة ذاتها، أي الحركة الذاتية للجسم.

(5) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 117.

بمشاركة من اللّه. وذلك أن النفس جاهلة لا تعلم الأشياء، بل تمارسها. واللّه يعلم ميلها ـ أي النفس ـ إلى التعلق بالهيولى (المادة) وتعشُّقها لها وكرهها مفارقة الأجسام بحيث تنسى نفسها وعالمها الأول (وهنا أصل أفلاطوني)، واللّه يساعدها في تحقيق رغبتها هذه، فيركِّب الهيولى تراكيب مختلفة، منها السماوات والعناصر وأجسام الحيوانات وهي جميعاً مركبة على الوجه الأكمل، غير أن الأجسام الأرضية يبقى بعض الفساد والشر في جوهرها ولا يمكن إزالته، بسبب كونه من ضرورات القوانين الطبيعية التي لا بد أن تجري في مجراها وفق مبدأ السببية.

وأما العقل، فيفيضه اللّه على النفس، لكي تتذكر عالمها (أفلاطون)، ولكي تعلم أنها ما دامت في العالم الهيولاني لا تنفك عن الآلام، فتشتاق إلى عالمها الأول لتتخلص من هذه الآلام (أصل غنوصي). هكذا نرى صلة اللّه بالعالم تتحقق في وجهتين متعاكستين: وجهة نحو الهيولى، لمساعدة النفس على تحقيق رغبتها في التعلق بالمادة، ووجهة نحو الخلاص من هذا التعلق بالهيولى. أي أن هناك وجهة نازلة وأخرى صاعدة[1]. وفي كلتا

(1) اعتمدنا في استخلاص هذه التصورات لأبي بكر الرازي على ما نقله كراوس (المصدر السابق، ص 203 ـ 206) عن كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء المتكلمين» لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (ـ606هـ)، المطبعة الحيدرية المصرية 1323هـ، ص 85 ـ 86. وقد نسب الفخر الرازي هذه الأقوال إلى الحرنانيين، أي الصابئة (الحرانيين)، ولم يذكر اسم أبي بكر الرازي. ولكن شارح كتاب «المحصل» للفخر الرازي، وهو نجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتبي (ـ685 أو 693هـ) (راجع كراوس، ص 202)، يقول في شرح كلام الفخر الرازي هنا إن مذهب الحرانيين هذا هو اختيار محمد بن زكريا الرازي. وللبيروني في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة»، ص 163 كلام من هذا القبيل ينسبه إلى أبي بكر الرازي (راجع كراوس، المصدر نفسه، ص 195). ومثل هذا الكلام يرد أيضاً عند أبي علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني (ـ421هـ) في كتابه «الأزمنة والأمكنة»، طبعة حيدر آباد 1332هـ، ج 1، ص 143 ـ 152، وهو ينسب ذلك إلى «الفرقة الرابعة التي زعيمهم محمد بن زكريا المتطبب»، وهي إحدى الفرق القائلة بأن «الأزلي أكثر من واحد» (راجع أيضاً كراوس، المصدر نفسه، ص 196 ـ 197). ويرجح كراوس أن مذهب القدماء

الوجهتين نجد نوعاً من الحضور الإلّهي يصل اللّه بالعالم، ولا نجد في هذا المذهب ما يشير إلى الوحدانية المتعالية عن العالم.

أما مذهب أبي بكر الرازي بشأن المكان، فيتلخص بأن المكان غير متناه، وأنه قديم، لأن كل ما ليس متناهياً فهو قديم، ولأن الهيولى قديمة، وربما أن للهيولى أجزاء لا تتجزأ، وبما أن لكل واحد من تلك الأجزاء مقداراً لا يقبل التجزئة لصغره، ولما كان كل قديم ذي مقدار لا بد له من مكان، وجب ضرورة أن يقال إن المكان قديم أيضاً. وقال الرازي، بهذا الصدد، كلاماً آخر يستدل فيه أيضاً على قدم المكان. فهو يرى أنه «لما كان لم يحدث في العالم شيء إلا من شيء آخر، صار هذا دليلاً على أن الإبداع محال، وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً عن لا شيء. وإذا كان الإبداع محالاً، وجب أن تكون الهيولى قديمة، ولما كان لا بد للهيولى من المكان، ثبت أن المكان قديم أيضاً». ويقول الرازي أبو بكر إنَّ كل متمكن (أي ما يوجد في مكان) إنما توجد أجزاؤه متفرقة في المكان الجزئي. أما كله فيوجد في المكان المطلق. وهو يعني بالمكان الجزئي مساحة الجسم الذي يحوي سطحه الخارج جسم آخر[1]. فالمكان عنده: مطلق، وجزئي. وهذا الأخير يسميه المكان «المضاف» أيضاً، أي النسبي، لأنه يقدر بحسب نسبته للشيء المتمكن فيه. ويبدو أن القديم، في هذا المذهب، هو المكان المطلق دون النسبي، مع القول بالملازمة بين المطلق والوجود، كما هو الأمر في الهيولى المطلقة عند أبي بكر الرازي. ويبدو أيضاً من عرض ناصر خسرو[2] لمذهب القائلين بقدم المكان ـ ومنهم أبو بكر الرازي ـ أن هذا المذهب ليس بعيداً عن تصور المكان كشكل لوجود المادة، وإن لم

= الخمسة هو من اختراع أبي بكر الرازي، وأنه هو ـ أي الرازي ـ زيَّن فلسفته الخاصة بنسبتها إلى الحرانيين، مستدلاً على ذلك بأنه لا يوجد ذكر للقول بالقدماء الخمسة منسوباً إلى الحرانيين قبل الرازي (المصدر نفسه، ص 192).

(1) ملخص عن ناصر خسرو، زاد المسافرين، طبعة كادياني 1341هـ، ص 96 ـ 108 (راجع كراوس، المصدر نفسه، ص 252 ـ 259).

(2) أنظر كراوس، المصدر نفسه، ص 254 ـ 255.

يصل إلى التعبير عن ذلك بصورة مباشرة. فنحن نفهم خلال هذا العرض أن الخلاء لا وجود له في الكون، بالرغم من أنهم يسمون المكان نفسه بـ «الخلاء»، وهم يقولون في إيضاح فكرتهم إن الشيء البعيد عن شيء آخر يمكن أن يصير قريباً وبالعكس، ولكن البعد لا يصير قرباً والقرب لا يصير بعداً أبداً، بمعنى أنه إذا ابتعد شخص عن شخص عشرة أذرع، كان البعد بينهما عشرة أذرع، ويجوز أن يتقارب الشخصان حتى لا يبقى بينهما أية مسافة، ولكن المكانين اللذين كان فيهما الشخصان قبل ذلك، لا تخرج المسافة بينهما عن عشرة أذرع. فإنه إذا غاب هذان الشخصان عن مكانيهما قام الهواء أو جسم آخر مكانهما، فلا تزيد إذن ولا تنقص تلك المسافة الواحدة بين المكانين عما كانت عليه[1].

إننا نفهم من هذا الكلام أولاً: إن المسافات بين الأجسام هي صفات موضوعية للعلاقات بينها، وليست ذاتية. وهذه فكرة ديالكتيكية في فهم علاقة الأجسام بالمكان. ونفهم ثانياً: أن لا فراغ في الكون، وأن كل شيء فيه مليء بالمادة المتحركة. وهذا المعنى يمكن أن نرى فيه تصوراً جنينياً لواقع كون المكان ليس سوى أحد أشكال المادة. وهو الواقع الذي صاغته الفلسفة المادية الدياليكتيكية صياغة علمية استناداً إلى معطيات العلوم الحديثة، ولا سيما علوم الطبيعة. وقد تأكد هذا الواقع بعد اكتشاف آينشتاين، حسب نظرية النسبية، وجود علاقة غير منفصمة بين المادة والمكان.

وأما الزمان، فيعرض ناصر خسرو أيضاً رأي هذا المذهب فيه، فيقول بأن طائفة الحكماء الذين قالوا إن الهيولى والمكان قديمان، قرروا أيضاً أن الزمان جوهر ممتد قديم، وردوا على القول بأن الزمان عدد حركات الجسم، قائلين إنه لو كان الزمان عدد حركات الجسم، لكان من غير الممكن أن يتحرك متحركان في زمان واحد بعددين متفاوتين. وصرح خسرو هنا أن قول محمد بن زكريا (الرازي) هو أن الزمان جوهر يجري، أي

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

متحرك ممتد[1]. وهذا هو قول أولئك الحكماء نفسه. ونفهم من ناصر خسرو أن أصحاب هذا المذهب الذي يمثله الرازي يبرهنون على أزلية الزمان وكونه جوهراً، بقولهم إنه إذا ارتفع الشيء الذي يجري عليه الزمان فقد ارتفع زمانه معه، كما يرتفع زمان كل من يموت[2]. والذي نستفيده من هذا الكلام هو أنهم يقولون بالارتباط الضروري بين وجود الأشياء ووجود الزمان، كقانون طبيعي. ولذا ربطوا أزلية الزمان والمكان بأزلية الهيولى، بمعنى أنهم نظروا نظرة صحيحة إلى العلاقة الموضوعية بين المادة وكل من الزمان والمكان.

4 ـ لغة واحدة لشعوب كثيرة

إن الحياة العلمية لابن سينا، لا بد أن تذكرنا بواقع تاريخي جدير بأن يكون له مكانه في مقدمات هذا البحث. فإن الذي نعرفه جميعاً من حياة ابن سينا أنه لم يزر بلداً عربياً قط، وأن ثقافته الموسوعية، بكل ما كانت عليه من شمول واستيعاب، قد استكملها في منطقة بخارى من آسية الوسطى، ويحكي هو لنا ـ في ما أملاه بنفسه من سيرة حياته[3] ـ كيف أمكنه، وهو في بلاط نوح بن منصور الساماني سلطان بخارى، أن يدخل دار الكتب في بلاطه، وكيف وجدها داراً ذات بيوت كثيرة، في كل بيت

---

(1) المصدر نفسه، ص 266 ـ 267.

(2) أنظر المصدر نفسه، ص 270. وقد ذكر مذهب أبي بكر الرازي في أزلية المكان والزمان، على نحو ما ذكره ناصر خسرو، مؤلفون آخرون من الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين الذين سبقت الإشارة إليهم (الهامش 31 من هذا الفصل) أمثال: المرزوقي، وابن حزم، والكاتبي، وفخر الدين الرازي (راجع كراوس، المصدر نفسه، ص 241، 242). وذكر أبو بكر الرازي نفسه في «كتاب السيرة الفلسفية» أن له مقالة «في الزمان والمكان والمدة والدهر والخلاء». ولكن هذه المقالة أيضاً، كغيرها من مؤلفاته، لم تصل إلينا. فكل ما نذكره من مذهبه الفلسفي إذن إنما نأخذه عن هؤلاء الذين يعرضونه مقتضباً ومجتزأ، ثم لا ندري كم في عرضهم إياه، مع اقتضابه واجتزائه، من تغيير في جوهره.

(3) أنظر القفطي، أخبار الحكماء، ص 271.

صناديق كتب منضدة بعضها على بعض: في بيت كُتُب العربية والشعر، وفي آخر الفقه، وكذلك في كل بيت علم مفرد، وكيف طالع فيها فهرس كتب الأوائل[1] (وهذه ـ في ما نعتقد ـ هي الكتب المترجمة إلى العربية في العصر العباسي الأول). ويقول ابن سينا إنه طلب من هذه الكتب ما احتاج إليه، فقرأها، وظهرت له فوائدها، وعرف منها مرتبة كل رجل في علمه. ونحن نعرف ـ إضافة إلى ذلك ـ أسماء الكثيرين ممن تتلمذوا على ابن سينا في كل مدينة أقام فيها من المنطقة الأوزبكية في آسية الوسطى، ومن الأقاليم الفارسية (أصفهان، الري، همدان، إلخ...)، وأسماء العلماء والفلاسفة الذين استمرت شهرتهم العالمية عبر التاريخ الوسيط والحديث (البيروني، الخوارزمي، البوزجاني، إلخ...) وهم ممن ظهروا في مناطق وشعوب غير عربية الأصول.

هذه الإشارات التي يحتفظ التاريخ بتفاصيل إضافية لها، هي تعبير مكثف جداً عن ذلك الواقع التاريخي الذي ألمحنا إليه في مستهل هذه الفقرة. نعني به واقع أن ثقافة المجتمع العربي ـ الإسلامي، أصبحت في عصر ابن سينا ذات مراكز مزدهرة خارج مركزها الأصلي الذي انطلقت منه في البدء انطلاقتها الكبرى: بغداد.

إن المميزة الأساس التي يتميز بها هذا الواقع، هي أن شعوباً كثيرة العدد، متنوعة الأقاليم الجغرافية والقارية، مختلفة القوميات واللغات، متفاوتة المستويات من حيث الخصائص الحضارية التاريخية، قد استطاعت أن تجد لغة واحدة مشتركة بينها جميعاً، وأن لا يقتصر معنى الوحدة اللغوية هذه على التفاهم العادي في بسائط الحياة اليومية، بل يتجاوز ذلك، عمقاً وامتداداً، إلى أن تتكون بين هذه الشعوب كلها وحدة ثقافية تعبِّر بها عن أعمق مطالب الوعي البشري وأرفعها شأناً، وأن تجد فيها مختلف طبقات

---

(1) «الأوائل» في اصطلاح الأدبيات الفلسفية العربية وتاريخ الفلسفة العربية في العصر الوسيط، تنصرف دلالتها إلى فلاسفة اليونان القدماء. (راجع الشهرستاني، الملل والنحل، ج 2، ص 94).

هذا المجتمع الكبير ممكنات وافرة للتعبير عن إيديولوجياتها الطبقية تبعاً لمستويات الصراع الطبقي في مراحل تطور هذا المجتمع.

وإذا كان للغة العربية من فضل في كونها القطب الذي تركزت فيه هذه الوحدة الشاملة، فإن لتلك الشعوب فضلها كذلك في كونها أغنت اللغة العربية بنتاج العلماء والفلاسفة العظام من أبنائها في المشرق والمغرب، في القارات الثلاث: الآسيوية، والأفريقية والأوروبية. لقد كانت تلك تجربة تاريخية باكرة لم تجد لها مثيلاً في تاريخ البشرية القديم والوسيط من حيث استمرارية نتائجها في التراث العلمي والفلسفي والأدبي الذي كان الصلة الحية بين عصور المعرفة البشرية: القديمة، والحديثة.

ونحن حين نتوجه، في هذا البحث، إلى رؤية ما في فلسفة ابن سينا، لا يمكن إلا أن يتمثل لنا هذا الواقع التاريخي في شخص ابن سينا نفسه، بصورة مركَّزة ومركبة أكثر مما نجدها كذلك في غيره من العلماء والفلاسفة الآخرين الذين ينتمون إلى الثقافة العربية ولا ينتمون إلى السلالة العربية. ففي واحد من تلك المراكز التي ازدهرت فيها ثقافة المجتمع العربي ـ الإسلامي خارج مركزها الأصلي، ظهر ابن سينا وكانت اللغة العربية لغة العلوم التي درسها، ولغة الدروس التي ألقاها على تلامذته في كل مدينة من مدن فارس أقام فيها، ولغة العلم والفلسفة والشعر في ما كتب وألَّف ونظم[1]. وفي واحد من هذه المراكز وجد ابن سينا دار الكتب ذات البيوت الكثيرة في بلاط سلطان بخارى الساماني، التي وصفها ـ أي ابن سينا ـ

---

(1) لم يعرف عن ابن سينا أنه ألَّف بغير العربية سوى رسالة في مبادىء العلوم أهداها إلى علاء الدولة بن كالويه الذي استولى على همدان وأصفهان (سنة 414هـ) في دولة البويهيين، وكان ابن سينا قد عمل وزيراً لدى هذا الأمير، ورسالة أخرى صغيرة في «النبضات»، وكلتا الرسالتين كتبهما بالفارسية. وهناك رسالة له «في فلسفة الموت» ألَّفها لأخيه، وتوجد منها نسخة بالفارسية في المتحف البريطاني (راجع كارا دي فو، ابن سينا، ترجمة عادل زعتر، ص 149). أما شعره، فلم يذكر أحد من مؤرخي سيرته أو مفهرسي مؤلفاته أنه نظم شيئاً منه بالفارسية سوى بضع قصائد ورباعيات لا تتجاوز خمسة وستين بيتاً، وسائر شعره كله بالعربية (راجع أحمد فؤاد الأهواني، ابن سينا، القاهرة (بدون تاريخ)، ص 38).

بدهشة، إذ وجد فيها بيتاً للعربية (أي للنحو العربي) والشعر، وبيتاً للفقه، وآخر لفلسفة الأوائل، وهكذا لكل علم. وفي واحد من هذه المراكز الثقافية المزدهرة وجد ابن سينا جمعاً من التلامذة يأخذون عنه ثم يضيفون إلى اللغة المشتركة ما يزيدها غنى في العلم والفلسفة والأدب، كما وجد معاصرين له من العلماء والفلاسفة، أمثال البيروني العظيم، تركوا للعربية تراثاً من المعرفة لا يزال يتمتع بمكانه المرموق في تاريخ المعرفة البشرية.

5 ـ ابن سينا: منطقه الشخصي

للفيلسوف، كما للفنان، منطقه الشخصي. وليس ذلك خروجاً على قاعدة كون الفيلسوف ـ وكذا الفنان ـ إنما يفكر ضمن عصره وبيئته الاجتماعية، ولا يفكر مستقلاً أو منفصلاً، عنهما. بل إن ذلك مرتبط بالقاعدة نفسها في آخر الأمر. فإنه حتى المنطق الشخصي للفيلسوف، أو للفنان، لا يتكون خارج شروط العصر والبيئة الاجتماعية المعينة. نقول ذلك تمهيداً للقول بأن ابن سينا وإن جرى على قاعدة المنطق الداخلي لتطور الفلسفة العربية، كما جرى على قاعدة منطقها الخارجي المتصل بتاريخ تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي نفسه، كان له مع ذلك كله منطقه الشخصي الذي يبدو وكأنه استثناء للقاعدتين معاً. ذلك أن ابن سينا نشأ في بيت إسماعيلي النزعة والمذهب، كما أخبرنا هو نفسه[1]، ولكنه بقي مستقل الرأي عن أبيه وأخيه الإسماعيليين، رغم أنه كان يصغي إليهما يتحدثان عن المذهب، ورغم أنهما كانا يدعوانه إليه. هذا أولاً. ثم إنه دخل مغامرة العمل السياسي، مخالفاً بذلك طريقة أسلافه، حتى أنه شارك في السلطة مرتين أو ثلاثاً[2]،

---

(1) قال ابن سينا وهو يملي سيرة نشأته على تلميذه الجوزجاني: «... وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين (الفاطميين) ويعد من الإسماعيلية، وكذلك أخي. وكانا ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمع منهما، وأدرك ما يقولانه، وابتدأ يدعوانني أيضاً إليه...» (راجع القفطي، أخبار الحكماء، ص 269).

(2) تولى ابن سينا الوزارة مرتين لدى الأمير شمس الدولة البويهي في همدان تخللهما انتفاض الجند عليه ومحاصرته في داره واعتقاله ومطالبة الأمير بقتله، لخوفهم منه

ونعم طويلاً بجاه السياسة وبالعيش المرفه، ولكنه ـ هذه المرة أيضاً ـ لم يتأثر بأفكار الحكام ولم يستخدم فلسفته للتعبير عن إيديولوجية الطبقة الحاكمة، ولم يدع العمل السياسي يطغى على مشاغله الفكرية، بل ظل يواصل التدريس والتأليف حتى في أسفاره[1]، ويقضي لياليه في مباحثة تلاميذه وكتابة مؤلفاته[2]، بحيث يبدو كأن هناك انفصالاً بين ليله ونهاره، أي بين مشاغله الفكرية ومشاغله السياسية. وهذا ثانياً. أما ثالثاً، فإن مغامرة العمل السياسي لم تؤثر عليه من وجه آخر: وذلك أنها لم تأسر شخصيته، أي أنها لم تجعله يتورط في بيع أفكاره وكرامته العلمية للأمراء والسلاطين لقاء كسبه وجاهة المنصب ورفاهة العيش، رغم أنه كان محباً لمسرات الحياة وملذاتها[3]. ولذا نراه ـ مرة ـ يرفض الوزارة عند مجد الدولة بن شمس الدولة البويهي، مفضلاً عليها التشرد والسجن[4]. ونراه ـ قبل ذلك ـ قد رفض الانضمام إلى بلاط السلطان محمود الغزنوي حين طلب إليه هذا، وإلى جماعة من العلماء ـ بينهم البيروني ـ أن يلتحقوا به، في وقت كان قد بلغ فيه هذا السلطان ذروة انتصاراته على البويهيين

= أن يحاسبهم على سوء تصرفهم، فاختفى أربعين يوماً ثم استدعاه شمس الدولة لتطبيبه وأعاده إلى منصب الوزارة (المصدر السابق). ويقال إن علاء الدين بن كالويه أمير أصفهان استوزره أيضاً (الأهواني، ابن سينا، ص 10).

(1) يقال إنه ألف «النجاة» وهو في طريقه، مع علاء الدولة، إلى سابورخواست (راجع كارا دي فو، ابن سينا، ص 140).

(2) يقول الجوزجاني في سيرة ابن سينا: «... وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمة للأمير (القفطي، ص 271).

(3) يقول الجوزجاني: «... وفي أثناء ذلك ـ أي أثناء وزارته لشمس الدولة ـ كان يجتمع كل ليلة في دار الشيخ الرئيس طلبة العلم، وبعد الفراغ من القراءة يحضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ويبدأ مجلس الشراب...» (القفطي، المصدر السابق).

(4) يقول الجوزجاني أيضاً: «... وبعد وفاة شمس الدولة بويع ابنه، ولكن رفض الشيخ أن يكون وزيراً له وطلب سراً من علاء الدولة أن يدخل في خدمته. ولما علم الأمير بذلك سجنه في قلعة فردجان حيث بقي أربعة أشهر» (المصدر نفسه). ويقول هنري كوربان إن ابن سينا ألّف رسالته «حي بن يقظان» خلال هذه المدة التي قضاها في سجن القلعة هذه (ص 257).

والسامانيين في فارس وبخارى[1]. لقد رفض ابن سينا ذلك رغم أنه كان يعيش حينذاك عيش الكفاف من مشاهرة رتَّبها له صديقه أبو الحسين السهلي وزير الأمير علي بن مأمون في خوارزم[2]، ورغم أن محموداً الغزنوي حين طلب إليه وإلى أولئك العلماء الانضمام إلى بلاطه، إنما طلب ذلك «ليشرف بهم، ولكي يفيد من علومهم وكفاياتهم»[3]. وهذا يعني أيضاً أن انضمامه إلى هذا السلطان كان منتظراً أن يوفر له عيشاً مرفهاً ومكانة مرموقة. فلماذا رفض ابن سينا ذلك؟ المصادر التاريخية لا تجيب عن هذا السؤال. ولكن، ربما صح لنا أن نفسر رفضه بأمر يتفق لا مع منطقه الشخصي وحسب، بل مع المضمون الإيديولوجي لفلسفته كذلك: إن المعروف عن محمود الغزنوي أنه كان مؤيداً لمذهب السنة التقليدي المحافظ، جاهداً بنشره في العالم الإسلامي، ومناهضاً للحركات الفكرية والاجتماعية والمذهبية التي تعارض السلطة السياسية لهذا المذهب. ولذا كان السلطان الغزنوي، محمود، يحارب ـ بخاصة ـ المعتزلة والشيعة والقرامطة والإسماعيلية[4]. وليس من شك عندنا أن ابن سينا ما كان ليرتضي لنفسه أن يصبح ـ إذا انضم إلى هذا السلطان ـ في وضع يضطره أن يجاري صاحب السلطة في اضطهاد أحد من هؤلاء، أو أن يجاريه في رفع راية الإيديولوجية السنية الرسمية. ولعل هذا الموقف وأمثاله من مواقف ابن سينا هو الذي بنى عليه «دي بور» قوله بأن ابن سينا لم يطأطىء رأسه لأمير[5]. وهذا قول صحيح في رأينا.

بقي أمر رابع يدخل في إطار المنطق الشخصي لابن سينا، هو موقفه من الحياة. فقد كان يحب الحياة بشغف، فلم يدع متعة من متعها إلا نال منها نصيباً موفوراً، سواء أكانت حسية أم عقلية، أم اجتماعية. لقد أشبع حواسه كلها من ملذات الحياة وجمالاتها: الجنس، والموسيقى، والغناء،

(1 و2) القفطي، المصدر السابق.

(3) الأهواني، ص 9.

(4) أنظر الأهواني، الصفحة نفسها.

(5) دي بور، ص 247 (ط. ع).

والخمرة. كما أشبع عقله من البحث العلمي، النظري والتجريبي. وأشبع طموحه إلى المنصب السياسي والمكانة الاجتماعية البارزة. لذلك كانت نظرته في الحياة نظرة تفاؤلية انعكست في كثير من آرائه الفلسفية. كرأيه ـ مثلاً ـ في أن العالم قائم على نسق جميل بديع، وأن الخير هو الغالب على الشر في الوجود الخارجي، وأنه حتى الشر في هذا العالم إنما هو من أجل الخير كان، وأن الوجود بذاته خير، أما عدم الوجود فهو أعظم شراً من الشر المقارن للوجود[1]. ولذلك أيضاً لم ينظر إلى اللذة الحسية، في نظرية اللذة عنده، بازدراء واشمئزاز، كما كان ينظر إليها الزهاد والمتزمتون. فهو يقول بهذا الصدد «إن اللذة ليست كلها محسوسة، بل من اللذات ما ليست بمحسوسة، ولا تدانيها المحسوسة»[2].

إن هذا الكلام يتضمن أولاً الاعتراف بكون اللذة المحسوسة أمراً واقعياً مقبولاً غير مرذول، ويتضمن ـ ثانياً ـ القول بأن معظم اللذات (ليست كلها) محسوسة، وما عداها هو الاستثناء، أي النادر، وإن كان هذا النادر أرفع شأناً من الغالب. ولكن ابن سينا يستدرك حتى هذا الحكم، فيضع تعريفاً للذة من شأنه أن تصبح أنواع اللذائذ كلها، محسوسة كانت أم غير محسوسة، في مستوى واحد، أي متساوية من حيث القيمة. يقول هذا التعريف إن «اللذة هي إدراك الملائم» ثم يقول إن «الملائم هو الداخل في تكميل جوهر الشيء وتتميم فعله. فالملائم الحسي هو ما كمل جوهر الحساسة، والملائم الغضبي، والشهواني، والتخيلي، والفكري، والذكري (التذكري)، كل واحد على قياس ذلك»[3]. فكل ما هو ملائم إذن، أي مكمل لجوهر الشيء، هو لذة. وليس من لذة أفضل من غيرها إلا على هذا المقياس.

---

(1) أنظر النجاة، ص 284 ـ 285.
(2 و3) ابن سينا، «رسالة أضحوية في أمر المعاد»، القاهرة 1949 (تحقيق سليمان دنيا)، ص 112.

6 ـ ابن سينا: موقعه الطبقي

هذه مقدمة أخرى نراها من ضرورات هذا البحث. لأن تحديد الموقع الطبقي للفيلسوف، يساعد في تحديد اتجاهه الفلسفي. ذلك بالرغم من أن انعكاسات هذا الموقع في الأعمال الفلسفية، تخضع لشروط معقدة غاية التعقيد. وهذا يرجع، من حيث الأساس، إلى الطبيعة المعقدة لهذا الشكل الخاص من أشكال الوعي البشري، نعني الفلسفة. يضاف إلى ذلك أن الموقع الطبقي، إذا لم يكن قائماً على أساس الموقع من عملية الإنتاج المادي مباشرة، كان موقعاً مائعاً غير ثابت في مكان واحد في التركيب الاجتماعي، تتحكم فيه الظروف المتحركة العابرة. وهذا هو شأن الفئات الاجتماعية الوسطى المرتبطة بمثل قطاع الخدمات أو المنحدرة من هذا القطاع مثلاً. ولكن، حتى هذه القاعدة لا يمكن تطبيقها تطبيقاً جامداً وحاسماً على أهل العلم والفلسفة والفن، أي منتجي الثقافة بوجه عام. لأن طبيعة المعرفة، التي من شأنها كشف الحقيقة الموضوعية، يمكن أن تحدد للعالم أو الفيلسوف أو الفنان، وجهة جديدة تضعه في هذا الموقع أو ذاك من المواقع الطبقية غير التي انحدر منها، فيصبح بذلك معبراً عن إيديولوجية الطبقة التي انحاز إليها بفعل المعرفة والاقتناع الفكري الذي يتحول ـ ضرورة ـ إلى اقتناع وجداني.

إذا رجعنا، بعد هذه التوطئة، إلى ابن سينا نبحث عن أصوله الطبقية، وجدنا في سيرة حياته وأسرته أن أباه، عبد الله بن سينا، كان قبل أن يوليه نوح بن منصور الساماني، أمير بخارى، أعمال بلدة خرميثن، يزاول مهنة الصرافة في هذه البلدة نفسها، ووجدنا أنه طارىء على هذه البلدة، لأن أصله من بلخ[1].

فهذا إذن مدخل لنا في سبيل تعيين المنشأ الطبقي لفيلسوفنا. فهو ينحدر من تلك الفئة الاجتماعية المتموجة إلى هنا وهناك مع ريح المطامح غير

(1) كارا دي فو، ابن سينا، ص 133.

المستقرة على حال. ثم تنتقل الأسرة إلى ولاية عمل إداري ـ سياسي.
وينشأ الحسين بن عبد الله بن سينا في أسرة تجمع إلى اليسر المادي نوعاً من الصلة المباشرة بقناتين اثنتين من أقنية النشاط السياسي والفكري للمجتمع العربي ـ الإسلامي، هما الدولة السامانية، والحركة الإسماعيلية. وإذا كانت بين القناتين جهة تقارب من حيث استقلالية الموقف تجاه الخلافة العباسية، إن لم نقل سلبية الموقف هذا، فإن بينهما جهة تباعد من حيث أن الأولى تتسم بطابع «قومي» مع محاولة للحصول على الاستقلال السياسي عن سلطة الخلافة وسيادتها ذات الوجه العربي. في حين أن الإسماعيلية تحمل في أصولها المذهبية نزعة عالمية لإلغاء الفوارق الدينية و«القومية»، مع طموحها وسعيها لبسط سلطة الدولة الفاطمية آنذاك على مختلف أقطار العالم الإسلامي.

بين هاتين القناتين المتقاطعتين، كانت الأسرة «السينوية» توزع نشاطها السياسي والفكري في وقت معاً. أما الابن الأول لهذه الأسرة الذي سيصبح «الشيخ الرئيس ابن سينا»، فإن وضع أسرته هذا يسَّر له أن ينصرف انصرافاً كاملاً لدراسة علوم عصره منذ الصبا الباكر على أساتذة خصوصيين في منزل الأسرة، ثم على نفسه وبجهده الشخصي الخارق. ولعل هذا الاعتماد على النفس في تحصيل العلوم كان له أثره في استقلالية شخصيته إلى حد القدرة على رفض تأثيرات الدعوة الإسماعيلية على تفكيره رغم كونها رافقت ذهنه منذ أول تفتحه إلى المعرفة، وترددت أصداؤها على سمعه في جوه المنزلي بإلحاح.

ومما له شأن يذكر أيضاً، في مجال الكلام على الموقع الطبقي لابن سينا، أن أول معلم تلقى عليه دروسه الأولى في الحساب والهندسة رجل بسيط من أهل بخارى كان بقالاً. ويبدو أنه ـ أي ابن سينا ـ كان يأخذ دروسه من هذا البقال (يسمى «محمد المساح») في مكان عمل الرجل، لا في منزل الأسرة[1]. وفي تردده إلى هذا المعلم في أحد أسواق المدينة، لا

---

(1) يقول ابن سينا في سيرة حياته: «... وأخذ والدي يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلم منه» (أنظر القفطي، ص 269).

بد أن يكون قد انطبعت في نفسه انطباعات ما عن حياة هؤلاء الناس البسطاء الكادحين، ولا بد أن هذه الانطباعات أبقت عنده تأثيرات معينة قد يكون لها حضور ما بين الكثير من العوامل الأخرى التي كونت رؤيته الاجتماعية كما هي في «الشفاء»[1]. فإنه يتضح لنا من هذه الرؤية أن ابن سينا كان يجد في بطالة الكادحين وتعطلهم عن العمل خللاً في المجتمع وظلماً للمتعطلين. ولذا نرى في تصوره المدينة الصالحة أنها المدينة التي تحرم فيها البطالة ويمنع التعطل عن العمل بحيث لا يكون فيها «إنسان معطل ليس له مقام محدود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة»[2]، مضافاً إلى تشدده في ضرورة استئصال الربا من المدينة (المجتمع).

ويبدو أننا نكون أقرب إلى واقع ابن سينا إذا نحن وضعناه في عداد أهل المهن الحرة، كطبيب. فإن الظاهرة البارزة في سيرته كلها أن الطبابة ذاتها كان لها الدور الحاسم دائماً في تغيير ظروف حياته، حتى أنها هي التي أدخلته في مغامرة العمل السياسي التي لقي منها المشاق والمتاعب بقدر ما لقي منها النعمة والرفاهة. فعن طريق المهنة هذه وحدها تعرّف أول مرة بلاط سلطان بخارى، نوح بن منصور، فتعرف بذلك دار كتبه التي أفاد منها علماً كثيراً كما يروي هو[3]. ثم مات والده وتصرفت به الأحوال، وفق تعبيره. وكان من «تصرف الأحوال به» أنه ارتحل عن بخارى تهرباً من طلب السلطان محمود الغزنوي إليه أن يكون بين العلماء الذين يلتحقون ببلاطه.

---

(1) نجد الآراء الاجتماعية لابن سينا في الفصول الأخيرة من المقالة العاشرة «في فن الإلّهيات» من كتاب «الشفاء».

(2) أنظر محمد يوسف موسى، «الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا»، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة 1952، ص 17.

(3) يقول ابن سينا في سيرته: «... وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور، واتفق له مرض حار فيه الأطباء، وكان اسمي اشتهر بينهم (بين الأطباء) بالتوفر على القراءة، فأجروا ذكري بين يديه، وسألوه إحضاري، فحضرت وشاركتهم في مداواته، وتوسمت بخدمته، فسألته يوماً الإذن لي في دخول دار كتبهم... إلخ» (القفطي، المصدر السابق).

فكان في رحيله عن بخارى وتنقلاته في بلدان كثيرة يعيش من كسبه كطبيب أيضاً.

يحدثنا المؤرخ البيهقي عن هربه ـ كذلك ـ من علاء الدولة بن كالويه، وكان هذا قد غضب عليه، فذهب إلى الري متنكراً «وليس معه شيء ينفقه على نفسه، فدخل السوق لتحصيل القوت، حتى اطلع على شاب ظريف اتخذ مقاماً على باب داره (يقصد أنه اتخذ هناك ما نسميه اليوم بـ «عيادة» الطبيب)، وقد اجتمع عليه خلق كثير (يتطببون)[1]، فأرته امرأة تفسرة[2]، فقال لها: هذه تفسرة يهودي. فاعترفت، وقالت: هي كذلك. . . إلى آخر الرواية. .»[3]. وكان ابن سينا قبل اتصاله بعلاء الدولة قد اتصل بالأميرين الأخوين من أمراء بني بويه: مجد الدولة، وشمس الدولة، وكان ذلك عن طريق المهنة نفسها (الطبابة) أيضاً، وعن هذا الطريق ذاته وصل إلى الوزارة عند شمس الدولة أول مرة، وعن الطريق ذاته أيضاً عاد إلى هذا المنصب ثانية لدى شمس الدولة نفسه[4]. وأن في كتابه الطبي الشهير «القانون» وما يزخر به هذا الكتاب من تجارب كثيرة واكتشافات طبية له حصلت بفضل الممارسة والتجربة، دليلاً أيضاً على أن علاقته بالطب كانت علاقة مهنية أكثر منها علمية خالصة. لذلك لا نكون بعيدين عن الواقع إذا حددنا مكانه الاجتماعي، من حيث الأساس، بصفته المهنية. إن هذا التحديد سيكون له فائدته في بحثنا الفلسفة السينوية. لقد كانت فلسفته تعبيراً عن إيديولوجية

---

(1) ما بين الأقواس زيادة منا للإيضاح.

(2) التفسرة: هي القارورة فيها بول المريض ليعرض على الطبيب.

(3) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمد كرد علي، دمشق 1946، ص 71.

(4) يروي أبو عبيد الجوزجاني في سيرة ابن سينا أن سبب صلته بـ «السيدة» والدة مجد الدولة أن ابنها هذا كان مصاباً بالسوداء (مرض مالينخوليا)، فاشتغل ابن سينا بمداواته، وأن شمس الدولة طلبه ـ أي ابن سينا ـ لمعالجته من داء القولنج (مرض القرحة في المعدة)، وأن عودته إلى الوزارة عند شمس الدولة كان سببها أيضاً أن هذا المرض عاوده فاضطر إلى طلب ابن سينا لمعالجته بعد أن كان متوارياً عن الأنظار منذ ثورة الجند به، فاعتذر له شمس الدولة، ثم أعاده إلى منصب الوزارة (القفطي، المصدر السابق).

مختلف الفئات الاجتماعية التي تمثل أحد طرفي التناقض الرئيس حينذاك، مقابل الفئة العليا المتميزة الرئيسة الممثلة لسلطة الإقطاعية بخصوصياتها التاريخية المشرقية. أما التمايز بين الفئات الوسطى والدنيا فلم يكن واضح المعالم.

ب ـ في النظرية السينوية

1 ـ منهج ابن سينا

لا بد لنا، في البدء، من تحديد منهج ابن سينا في البحث عن «الحقيقة». فإن ذلك سيساعدنا في الوصول إلى الأسلوب الذي اعتمده في حل المشكلات الفكرية والإيديولوجية التي وضعتها مرحلته التاريخية على عاتق الفلسفة، ومنها مشكلة الوجود والماهية بخاصة.

لم يبق شك، بعد نشر الكثير من مؤلفات «الشيخ الرئيس» الأساسية والتمكن من الاطلاع على نصوصه الحقيقية، أنه كان يمتلك منهجاً قائماً على التجربة المباشرة لمادة البحث. ولم يبق شك كذلك في أن امتلاكه هذا المنهج كان نتاج مباحثه وتجاربه في الطب بالأخص[1]. من هنا كان الدليل الاستقرائي موضع اعتماد له في كثير من أحكامه النظرية والعملية.

---

(1) نجد شاهداً قطعياً على ذلك في ما قاله ابن سينا نفسه في سيرته: «... وتعهدت المرضى، فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف» ويتابع تلميذه الجوزجاني هذا القول بما يلي: «... وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة في ما باشره من المعالجات، عزم على تدوينها في كتاب «القانون»، وكان قد علقها على أجزاء، فضاعت قبل إتمام كتاب «القانون»». ثم يقدم لنا الجوزجاني نموذجاً ملموساً لطريقته في التجربة فيقول: «... من ذلك أنه صدع (أصابه الصداع) يوماً فأمر بإحضار ثلج كثير ودقه، ولفه في خرقة، وغطى رأسه بها، ففعل ذلك حتى قوي الموضع، وامتنع عن قبول تلك المادة وعوفي. ومن ذلك أن امرأة مسلولة بخوارزم أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى الجلنجبين (معجون مركب من ورد وعسل) السكري حتى تناولت على الأيام مقدار مئة من المن: من الأوزان القديمة يقدر بنحو 25 كلغ، وشفيت المرأة» (القفطي، المصدر السابق).

وينبغي أن نشير هنا إلى أن المنهج التجريبي الذي يتعامل معه ابن سينا يختلف عن المذهب الحديث في نظرية المعرفة، وهو المعروف اليوم بالمذهب التجريبي. ذلك أن هذا المذهب يمثل اتجاهاً فلسفياً يحصر طريق الوصول إلى الحقيقة بالمعرفة الحسية، ويحصر دور التفكير في عملية آلية مبسطة، هي تجميع معطيات الحس دون استخدامها في استنتاج أحكام عقلية كلية، أي دون تجريد عقلي مفهومي. أما ما يسمى بالكلي فهو لا يزيد عن كونه «حاصل تعداد الأفراد الجزئية»[1]. هذا المذهب هو الذي حاربه لينين في كتابه الفلسفي العظيم «المادية والمذهب التجريبي النقدي»[2]. أما تجريبية ابن سينا فتتجه اتجاهاً آخر يضع نتاج التجربة الحسية في خدمة الاستنتاج النظري واستخلاص الأحكام الكلية[3]. ثم هو في مجال الكلام على التجربة يضع لها القواعد العامة ويضع الشروط للأخذ بنتائجها على وجه التعميم، دون أن يلغي طريق القياس، بل يجعله أحد طريقين لمعرفة قوى الأدوية في الطب مثلاً[4].

---

(1) ماجد فخري، أرسطوطاليس، ص 35.

(2) من أشهر ممثلي هذا المذهب في الفلسفة الحديثة: فرنسيس بيكون (1561 ـ 1626) وجون لوك (1632 ـ 1704) من الماديين، وجورج بريكلي (1685 ـ 1753) ودافيد هيوم (1711 ـ 1776) من المثاليين. يقول أنغلز في «ديالكتيك الطبيعة» عن تجريبية «بيكون» إنها أصبحت بداية لميتافيزيقا العصر الحديث الذي يقول بفصل الظاهرات بعضها عن بعض دون ملاحظة الصلات بينها. أما «لوك» فلم يكن يعترف بغير ماهيات الأشياء المنفردة، وقد نفى فكرة الماهية العامة.

(3) الشواهد على ذلك عند ابن سينا كثيرة، وهي تشير إلى ضرورة اعتماد المحسوس على القياس، وضرورة اعتماد القياس على المحسوس. يقول مثلاً في «النجاة» (ص 65) إن الحس يدرك الجزئيات (. . .) والفكر العقلي ينال الكليات المتجردة. وفي «فصل المحسوسات» (النجاة، ص 61) يقول إن «المجربات ـ يقصد مجربات الحس ـ هي أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس». وفي تعريفه الاستقراء يقول إنه ـ أي الاستقراء ـ «هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، أما كلها وهو الاستقراء التام، وأما أكثرها وهو الاستقراء المشهور» (النجاة، ص 58). راجع أيضاً الإشارات، ج 3، ص 17 ـ 19، حيث يرد ابن سينا على القائلين بأن الوجود هو المحسوس حصراً.

(4) أنظر القانون، ج 1، ص 115.

هذا المنهج التجريبي، المستند إلى الممارسة العملية لعلوم الطبيعة ولعلم الطب بخاصة، قد انعكس في منطق ابن سينا بصورة جلية. ففي الكلام على نظريته في التعريف (Définition) نجده يخالف أرسطو في التزامه ـ أي أرسطو ـ بالحد التام المؤلف من الجنس والفصل، أي الالتزام بالماهية الثابتة للأشياء، لأن الحد التام، أو التعريف، بهذا الشكل، هو التعبير عن الماهية. ونظراً لأن ابن سينا يأخذ بالمنهج التجريبي، فهو يلاحظ دور الخصائص الجزئية المحسوسة في تحديد الأشياء، ولذا كان يتجه في التعريف إلى وجودها الفعلي المتحرك، أكثر من اتجاهه إلى ماهياتها الثابتة. من هنا يقول إن «... الشيء قد يكون له اعتبار بذاته (يقصد بماهيته)، وقد يكون له اعتبار بحسب حاله من عارض ولازم»[1]. وأن «اللوازم هي المقومات للوجود (...) وإذا كان الرسم[2] مأخوذاً من اللوازم التي هي مقومات الوجود، وإن لم يكن للماهية والمفهوم، وكان من الجنس الثاني، فقد تدخل فيه اللوازم في الوجود من العلل والمعلولات التي هي لوازم ولواحق في الوجود، وإن لم تكن الماهية والمفهوم»[3].

يقصد هنا إلى القول بأنه ما دامت العلاقات السببية من لوازم وجود الأشياء، فيمكن أن يعرف الشي بأسباب وجوده بدل مقومات ماهيته «لأن جوهره متعلق بتلك الأسباب»[4]. فابن سينا يتصرف إذن في الحدود (التعاريف) على أساس عدم الالتزام بمراعاة الماهية دائماً، بل هو يراعي أيضاً جانب الوجود للشيء في تعريفه إياه. وهو يرى أن من الأسباب ما يتقدم به وجود الشيء على ماهيته، بحيث لا يقع للماهية حصول إلا به. وبهذا الصدد يقول: «وأما العلل فإن وجودها متقدم على وجود الماهية.

---

(1) العارض واللازم واللاحق، هي في اصطلاح المنطق السينوي، تعبير عن الحالات المتصلة بالوجود الفعلي للأشياء، أي وجود المنفرد أو الخاص.

(2) الرسم، في الاصطلاح المنطقي، هو تعريف الشيء بخصائص وجوده الفعلي (العوارض واللوازم واللواحق).

(3) ابن سينا، منطق المشرقيين، ص 39.

(4) البرهان من كتاب «الشفاء»: تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1954، ص 238.

وكثير من الأشياء تحد (تعرّف) لا من حيث ذواتها (ماهياتها)، بل من حيث لها عرض من الأعراض ولاحق من اللواحق ونسبة من النسب..»[1].

ولعله بفضل منهجيته هذه أدرك أن المنطق الأرسطي ليس صورياً محضاً، وأنه ينبغي النظر كذلك في المادة التي يقع عليها الفكر[2]. وانطلاقاً من هذا الفهم الصحيح للمنطق، أضاف إلى القضايا المنطقية المعروفة أصنافاً من القضايا سماها «أصناف الوجوديات»[3]. وهي، كما يوضح ابن سينا، تلك القضايا التي تقدر فيها ضرورة الارتباط بين الموضوع والمحمول بمقدار ما يكون من ارتباط بينهما ـ أي الموضوع والمحمول ـ في الوجود الخارجي، وإن لم يكن هذا الارتباط شرطاً للذات، أي للماهية. فهو ـ كما رأينا ـ يضع الوجود الخارجي موضع الاعتبار حتى في المجال الذي اعتاد المناطقة فيه التقسيم والتصنيف على أساس ذهني تجريدي صرفاً. وليس هذا الموقف إلا من انعكاسات منهجه التجريبي في بحوثه المنطقية، كما نجد له انعكاساته في بحوثه الطبيعية لا محالة. فعلى أساس هذا المنهج نفسه يقرر مبدأ تطبيقياً له في تلك البحوث وهو بصدد الكلام على العناصر الطبيعية وكيفياتها الأربع، فيقول «إن إيجابنا وجود عناصر أربعة ليس المعول فيه على القسمة، بل على قسمة يتبعها وجود. فإن الشيء إذا أورده العقل في القسمة، ثم دل عليه الوجود، لم يكن أظهر منه»[4]، أي لم يكن العقل

---

(1) راجع المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2) أنظر النجاة، ص 3 ـ 4. أنظر أيضاً علي سامي النشار، المنطق الصوري، القاهرة 1963، ط 2، ص 20 ـ 21. ومن المفيد هنا أن نعرض موقف المادية الديالكتيكية من المنطق كما لخصه لينين بقوله: «ليس المنطق تعليم الأشكال الخارجية للفكر، بل تعليم قوانين تطور جميع الأشياء المادية والطبيعية والروحية، أي تطور كل المحتوى الحسي والمعرفي للعالم، أي هو حاصل استخلاصات تاريخ معرفة العالم» (لينين، المؤلفات الكاملة، ج 29، ص 84، الطبعة الروسية).

(3) أنظر الإشارات، ج 1 (قسم المنطق)، ص 96 ـ 107.

(4) الشفاء: قسم الطبيعيات (الكون والفساد)، القاهرة، دار الكاتب العربي (تحقيق محمود قاسم)، ص 176.

أظهر من الوجود. وسنرى ـ بعد ـ كيف انعكس هذا المنهج أيضاً ـ بالطبع ـ في فلسفة «الشيخ الرئيس».

2 ـ نظرية المعرفة

ننتقل فوراً من مسألة المنهج السينوي التجريبي إلى نظرية المعرفة السينوية. ذلك لأن موضوع المعرفة هو المجال الأشد حساسية في امتحان هذا المنهج، أي امتحانه في مجال التطبيق. فإنه بقدر الالتزام بتطبيقه هنا، في قضية المعرفة، يتقرر مدى الالتزام بالمنهج نفسه في بعض المسائل الفلسفية التي لها ارتباط معين بقضية المعرفة، كمسألة العام والمنفرد، ومسألة الوجود والماهية، ومسألة الموقف الفلسفي السينوي في علاقة الإنسان مع اللّه.

إن المشكلة الأساس التي تواجه الفلسفة دائماً في قضية المعرفة، يمكن حصرها في جانبين: **أولهما**، مدى قدرة الإنسان على معرفة العالم. **وثانيهما**، طريقة تحصيل المعرفة والأدوات والمصادر البشرية وغير البشرية التي يعتمدها الإنسان في هذا السبيل. ولا شك أن تحديد الاتجاه في القضية الجوهرية للفلسفة، أي مسألة العلاقة بين الكائن والوعي، يساعد في تحديد مفهوم «الحقيقة» التي تتناولها المعرفة.

أما مذهب ابن سينا في كلا جانبي القضية، فتؤخذ أسسه من مجمل النصوص التي وضعها عن النفس، وهي متفرقة في مؤلفاته الكبيرة (الشفاء، النجاة، الإشارات)، عدا الرسائل الصغيرة الخاصة بموضوع النفس. والملحوظ أنه يضع مسألة معرفة الكليات والمعقولات في معظم هذه النصوص على نحو يدفع إلى الظن بأن هذه المسألة كانت تشغل باله بدرجة متميزة. وهذا مما حملنا على متابعة علم النفس السينوي لاستخلاص معظم الخطوط الأساسية التي تتألف منها نظريته في المعرفة.

إن النظر في الجانب الأول من القضية يطرح أمامنا الأسئلة التالية: هل يرى ابن سينا أن بإمكان الإنسان معرفة جوهر الأشياء كلها؟ وهل شيء في

العالم لا يستطيع الإنسان معرفته في المذهب السينوي؟ ثم ما مفهوم «الحقيقة» التي يراها موضوعاً للمعرفة؟ وهل من حقيقة موضوعية في العالم؟ وما هي هذه الحقيقة التي تشكل محتوى المعرفة؟

لهذه الأسئلة أهميتها البالغة لا في تحديد نظرية المعرفة السينوية بذاتها، بل تكمن أهميتها الأساسية في أن نوع الإجابة عنها سيفتح لنا الطريق إلى تحديد الاتجاه الأساسي لفلسفة ابن سينا، إن لم نقل إنه سيحدده بالفعل.

لا شك أن الوصول إلى إجابات حاسمة عن هذه الأسئلة من منطوق النصوص السينوية مباشرة، أمر هو في منتهى الصعوبة. لأن هذه النصوص صيغ معظمها بأساليب ميتافيزيقية تتناسب مع الصيغ التي تأسست عليها الفلسفة العربية قبل ابن سينا بتأثيرات متداخلة من الأفلاطونية والأرسطية والأفلاطونية المحدثة، وإن كان التأثير الأكثر بروزاً يرجع ـ كما هو معروف ـ إلى كتاب «إثولوجيا» المنحدر أصلاً من «تساعيات» أفلوطين.

من هنا يجد البرجوازيون الباحثون في الفلسفة العربية مجالاً لفهم فلسفة ابن سينا فهماً مثالياً خالصاً وتوجيه الإجابة عن تلك الأسئلة بالأخص توجيهاً يتفق مع اتجاهاتهم المثالية. وقد أتاح لهم ابن سينا ذلك بحكم ارتباطه، موضوعياً، بتلك البنية الفلسفية التي ورثها عن أسلافه الإسلاميين واليونانيين.

غير أنه ليس من العسير التغلب على تلك الصعوبة إذا نحن نظرنا في فلسفته نظرة تكاملية أولاً، وإذا حاولنا ـ ثانياً ـ النفاذ إلى المحتوى الحقيقي الكامن وراء الصيغ الميتافيزيقية التقليدية لنصوص الفلسفة السينوية، على أن لا نتخطى الوضع التاريخي الذي يشترط لكل من المحتوى والشكل حدوده المعينة.

بناء على هذا المنهج، نمضي في محاولتنا، بادئين باستطلاع النصوص نفسها، ثم الدخول إلى محتواها:

أي النصوص نختار؟

ليس لدينا ـ في الواقع ـ اختيار هنا. فإن مفتاح المسألة كلها نجده في النصوص التي يتكلم فيها «الشيخ الرئيس» على أدوات المعرفة التي يملكها

الإنسان، أي النصوص التي تضعنا رأساً أمام الجانب الثاني لنظرية المعرفة، وهو الجانب الخاص بطريقة تحصيل المعرفة. بذلك ينكشف لنا التلاحم بين جانبي القضية، وخطأ التفكيك بينهما، إلا على سبيل التحليل والإيضاح.

أ ـ أدوات المعرفة

أدوات المعرفة الكائنة لدى الإنسان، حسب علم النفس السينوي، تتألف من: قوى النفس الإنسانية، والعقل. أما الأولى، فتشكل قمة نظام هرمي عضوي متماسك لقوى «النفس» السارية في أنواع الكائنات الحية الثلاثة: النبات، والحيوان، والإنسان. وتتميز قوى النفس الإنسانية، في هذا النظام الهرمي، لا بكونها قمته فحسب، بل باحتوائها كذلك على جميع القوى الكائنة في قاعدته: قوى «النفس» النباتية و«النفس» الحيوانية، من الغاذية والمنمية والمولدة، إلى الحاسة، فإلى الناطقة. واحتواؤها هذه القوى جميعاً يحصل بطريق التحول العضوي في جسم الإنسان. أما القوى الخاصة بالنفس الإنسانية (النفس الناطقة) فلا تشاركها فيها أية قوى أخرى: نباتية أو حيوانية. فهي ارتقاء إلى أعلى مراتب «النفس» إطلاقاً، لأنها ـ أي النفس الإنسانية ـ «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»[1].

من هنا تبدأ نقطة الانطلاق. وقد رأينا نقطة الانطلاق هذه تتجمع عناصرها، بطريقة تصاعدية، من أدنى قوى «النفس» ـ ولنقل نحن: قوى الحياة ـ إلى أعلاها. أي أنها تتطور من حالة كونها قوى حياة فقط، إلى حالة كونها قوى حياة وإدراك معاً. وقد أخذ «الشيخ الرئيس» في مقومات الإدراك عنصرين: عنصراً عملياً يحصل به الفعل «بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي»، وعنصراً نظرياً يحصل به إدراك «الأمور الكلية». إذن، نحن نرى أن كلا عنصري الإدراك: العملي، والنظري، قد تأسسا على قاعدة مادية، أي على قوى الحياة العضوية في جسم الإنسان.

---

(1) راجع النجاة، ص 158.

من هذا المنطلق يبدأ ابن سينا في تصنيف القوى المدركة لدى الإنسان: قوى الإحساس أولاً، ثم قوى الإدراك العقلي. فالأولى صنفان: قوى الإحساس الخارجي، وقوى الإحساس الداخلي. والثانية صنفان: قوى الإدراك العقلي العملي، وقوى الإدراك العقلي النظري. أما الإحساس الخارجي، فله الحواس الخمس الظاهرة المعروفة (قوى السمع، والبصر، واللمس، والشم، والذوق). ووظيفة هذه إدراك صور المحسوسات مباشرة، أي مع ارتباطها بعلاقاتها المادية كما هي عليه في الواقع الخارجي. وأما الإحساس الداخلي، فله قوى خمس أيضاً يسميها ابن سينا بـ «القوى المدركة من باطن»[1]، وهي تختلف اختلافاً نوعياً من حيث وظائفها الإدراكية. ذلك أن بعضها يدرك صور المحسوسات، وبعضها يدرك معاني المحسوسات دون صورها، وبعضها يؤدي وظيفة تحليلية وتركيبية تتناول الصور والمعاني فتفرقها بعضها عن بعض، أو تركبها بعضها مع بعض. وهو يفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى بأن الأول يحدث باشتراك الحس الخارجي والحس الباطني على الترتيب: يدرك الحس الخارجي أولاً ثم يؤدي الصورة إلى الحس الداخلي، مثل إدراك الشاة صورة الذئب، أي شكله وهيئته ولونه، ثم إدراكها إياه داخلياً. وأما إدراك المعنى، فهو ما يدركه الحس الداخلي وحده من الشيء المحسوس دون مشاركة الحس الخارجي، مثل إدراك الشاة المعنى المعادي لها في الذئب أو المعنى الموجب لخوفها إياه وهربها منه، من غير أن يكون الحس الخارجي مدركاً ذلك البتة[2].

قوى الإحساس الداخلي تتصنف حسب ترتيب وظائفها في سلم الإدراك الذي يؤدي في درجته العليا إلى عملية التفكير (الإدراك العقلي). فهي تبدأ

---

(1) رسالة «أحوال النفس»، القاهرة 1952، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط 1، ص 60.

(2) راجع المصدر نفسه؛ والنجاة، ص 162؛ والإشارات، ج 2 (الطبيعة)، ص 351.

بالقوة الإدراكية الداخلية التي يسميها «الشيخ الرئيس» بـ «فنطاسيا»[1] ويعني بها **الحس المشترك**، ويصفه بأنه القوة التي «تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس (يقصد الحواس الخارجية) متأدية (أي الصور) إليه منها»[2]. وفي المرحلة الثانية، بعد الحس المشترك، يأتي **الخيال**، ويسميه المصورة أيضاً. وظيفته حفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس (الخارجية)، بحيث يبقى فيه (في الخيال) بعد غيبة المحسوسات[3]. ثم يأتي دور **القوة المتخيلة**. وهذه هي القوة التي تؤدي وظيفة التركيب والتحليل، فهي تركّب الصور المحفوظة في الخيال بعضها مع بعض، وتفصل بعضها عن بعض، بحسب الاختيار[4]. وبعد المتخيلة تصعد عملية الإدراك إلى القوة التي يسميها «**المتوهمة**»، وهي «تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن

(1) هكذا يسميها ابن سينا في «أحوال النفس»، ص 61؛ وفي النجاة، ص 163. أما في الإشارات، ج 2، ص 353، فيسميها «بنطاسيا» (بالباء). والكلمة يونانية الأصل Phantasia استعملها أرسطو بمعنى التخيل، وهو ـ أي أرسطو ـ يقول إن الكلمة مشتقة من النور (Phaos) (راجع كتاب النفس لأرسطوطاليس، الطبعة العربية، ترجمة الأهواني، ط 2، القاهرة 1962، ص 107). وهنا نجد اختلافاً بين أرسطو وابن سينا في الاصطلاح وفي المضمون. فأرسطو يطلق كلمة «فنطاسيا» على القوة المتخيلة ويعتبرها المرحلة الثانية في مراحل عملية التفكير، ويعتبر الحس المشترك المرحلة الأولى. في حين أن ابن سينا يطلق الكلمة (فنطاسيا) على الحس المشترك نفسه بالرغم من أنه يفسر الكلمة بمعنى الخيال. كما يختلفان في تفسير الحس المشترك. فابن سينا يقول عنه إنه القوة التي تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس. أما أرسطو فيفسر الحس المشترك بأنه الذي يدرك الحركة والسكون والشكل والمقدار والعدد والوحدة. وهذه كلها مما لا يدركها الحس (راجع أرسطو، المصدر السابق، ص 93 ـ 101).

(2) النجاة، ص 163، ورسالة أحوال النفس، ص 61. وفي الإشارات (ج 2، ص 353) يقول إن آلة الحس المشترك هي «الروح المصبوب في مبادىء عصب الحس»، أما في النجاة وأحوال النفس (الصفحات السابقة نفسها) فيقول إن هذه القوة «مرتبة في التجويف الأول من الدماغ».

(3) النجاة، ص 163، وأحوال النفس، ص 62.

(4) المصدرين السابقين.

الذئب مهروب منه (بالنسبة للشاة) وأن الولد معطوف عليه (بالنسبة للإنسان)»[1]. وتنتهي مراحل الإدراك الداخلي هذه عند القوة الخامسة، وهي «الحافظة الذاكرة». ومهمتها أن «تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية (الخارجية)»[2]. وهنا تكون عملية التفكير قد استوفت شروطها الأساسية من الإدراكات الحسية، الخارجية والداخلية (أو الظاهرية والباطنية في الاصطلاح السينوي). بذلك تمهد الطريق لدور الإدراك العقلي، وهو الدور الخاص بالإنسان (النفس الناطقة الإنسانية). معنى ذلك أن مراتب الإدراكات الحسية السابقة مشتركة بين الإنسان وسائر أنواع الحيوان، ولذا يسميها ابن سينا بـ «قوى النفس الحيوانية»[3].

فماذا عن الإدراك العقلي الآن؟

الإدراكات السابقة هي الأساس لهذا الإدراك، فهو مرتبط بها، وهو

---

(1) أيضاً، الصفحات نفسها.

(2) أيضاً. وهنا تنبغي الإشارة إلى الأدوات العضوية الدماغية التي يحددها ابن سينا لكل قوة من قوى الإدراك الحسي الداخلي هذه. وفي الإشارات (ج 2، ص 353 ـ 355) يسمّي هذه الأدوات العضوية بالآلات، وقد يسميها «سلطان» الإدراك. وفي «النجاة» يكتفي بذكر المكان «المرتب» في الدماغ لكل واحدة من هذه القوى. فالحس المشترك «قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ»، والمصورة «قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ»، والمتخيلة «قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ»، والوهمية «قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ»، والحافظة الذاكرة «قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ». إن تحديد هذه الأماكن لقوى الإدراك الداخلي يعكس ـ بالطبع ـ مستوى المعرفة العلمية لتشريح الدماغ في العصر العربي الوسيط، ومن الناحية الفلسفية يعكس اتجاهاً متقدماً لربط عملية التفكير بالأجهزة الدماغية العضوية، فهو اتجاه يتصل بنظرة مادية هنا. وفي العلم الحديث يرون أن في رأس الإنسان مادة تسمى المادة الرمادية للدماغ، وأن هذه القشرة الدماغية هي أهم الأدوات العضوية للمعرفة.

(3) المصدرين السابقين أيضاً. الملحوظ أن «النجاة» و«أحوال النفس» تتفقان هنا في النص، ويرجح أحمد فؤاد الأهواني، محقق نشرة «أحوال النفس» أن هذه الرسالة منتزعة من نصوص «النجاة» عدا بعض فصولها (راجع مقدمة أحوال النفس، ص 6 ـ 11).

نتاجها الأعلى، وليس بإمكان الإنسان أن يحصل على الإدراكات العقلية خارج هذا التسلسل المتصاعد من الإدراكات الخارجية والداخلية (الإحساسات الظاهرة والباطنة). ذلك ما تفيده النصوص السينوية في موضوعنا. ولهذا الإدراك العقلي قوتان: عاملة، وعالمة. أي قوة عملية، وقوة نظرية. والأولى ذات طبيعة حركية، فهي «مبدأ حركة لبدن الإنسان» تدفعه «إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية». فحركيتها إذن مقترنة بالنظر والتفكير «على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية»[1]. وبهذا العنصر الجديد، عنصر الروية (النظر والتفكير) يبدأ التميز الموضوعي بين الإدراك البشري وإدراك سائر أنواع الحيوان، أي أن الإدراك يبدأ من هنا يتخذ شكله الأعلى الذي يدخل فيه جانب الاختيار والإرادة. ولذا يصف ابن سينا هذه القوة العملية بأنها «التي تستنبط الواجب في ما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية، ليتوصل به إلى أغراض اختيارية، من مقدمات أولية، وذائعة، وتجريبية»[2]. ثم هذا يؤكد الارتباط بين هذا الشكل الأعلى للإدراك وأشكال الإدراك الحسي السابقة، حين يرى أن للإدراك العملي هذا اعتبارات ثلاثة: «اعتباراً بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية[3]، واعتباراً بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة أو المتوهمة، واعتباراً بالقياس إلى نفسها»[4]. بالاعتبار الأول تحدث للإنسان، من قبل الإدراك العقلي العملي، حالات يتهيأ بها لسرعة فعل أو انفعال مثل الخجل والضحك والبكاء وما أشبه ذلك. وبالاعتبار الثاني يستعمل هذا الإدراك في استنباط التدابير المتعلقة بحياة الإنسان اليومية، واستنباط الصناعات الإنسانية.

---

(1) وردت كلمة «اصطلاحية» في كتاب «أحوال النفس» (ص 63). أما في «النجاة» فقد وردت كلمة «إصلاحية» (ص 164). ومعنى هذه الأخيرة واضح. أما الأولى فقد يكون القصد بها تلك الآراء المستمدة من التجارب العملية والعرف الشائع.

(2) الإشارات، ج 2، ص 361.

(3) يصف القوة النزوعية بالشوقية أيضاً بمعنى أنها تحرك البدن بدافع الشوق نحو أحد غرضين: إما إشباع شهوة ما، أو دفع ضرر ما عن النفس وتحصيل الغلبة عليه (راجع «النجاة»، ص 159).

(4) النجاة، ص 164.

وبالاعتبار الثالث، يحصل الارتباط بين العقل العملي هذا، والعقل النظري. وهذا الارتباط من شأنه أن يكسب العقل العملي معرفة بالآراء المشهورة بين الناس. وهي الآراء ذات الصفة الاجتماعية المرتبطة بالمقاييس الأخلاقية العامة، **مثل أن الكذب قبيح، والظلم قبيح وما أشبه ذلك**[1].

نلحظ هنا نقطة مهمة تتصل بفلسفة الأخلاق عند ابن سينا. فهو ـ كما نرى ـ يرجع مسألة الأخلاق إلى العقل العملي، لا إلى العقل النظري. **وهذا يعني أن مقاييس الأخلاق تستمد من الحياة العملية المتحركة، فالأخلاق إذن لا تخضع لمقاييس ثابتة.** وهذه نظرة صحيحة، من حث كون الأخلاق ـ في الواقع ـ مرتبطة بالأبنية الفوقية للمجتمع، تتغير وتتبدل مقاييسها تبعاً للتغير والتبدل في الأبنية القاعدية.

وهناك نقطة ثانية في علاقة العقل العملي بالعقل النظري، تكشف عن رؤية ابن سينا ـ بشكل ما ـ للمضمون الدياليكتيكي الذي تحتويه هذه العلاقة. يظهر ذلك في قوله بأن القوة المسماة بالعقل العملي تستعين بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن تنتقل به إلى الجزئي[2]. فنحن نفهم من هذا الكلام معنى يؤدي ـ لدى التحليل ـ إلى ما ترمي إليه موضوعة المادية الدياليكتيكية في نظرية المعرفة، التي عبَّر عنها لينين بشأن التأثير المتبادل بين التأمل الحي، والتفكير، والممارسة[3]. وإذا كانت هذه العملية الدياليكتيكية تشكل وحدة مترابطة متكاملة، في النظرية العلمية، فإن ابن سينا لم يستطع أن يرى هذه الوحدة إلا من خلال تقسيم العقل إلى عملي ونظري. ولذا نحن نرى في هذا التقسيم شكلاً من الرؤية الصحيحة عجز ـ بحكم الوضع التاريخي ـ أن يعبِّر عنها بشكلها العلمي الذي صاغته المادية الدياليكتيكية.

ثم أن من خصائص العقل العملي السينوي أنه ينبغي أن يسيطر على قوى

---

(1) المصدر نفسه.
(2) الإشارات، ج 2، ص 361.
(3) دفاتر فلسفية، ص 146 ـ 147، الطبعة الروسية.

البدن، لكي يضبط تصرفاتها وأفعالها، فيمنعها من الانقياد إلى النزوات الطبيعية دون ضابط. ولذا كان على العقل العملي هذا، أن يتأثر بالعقل النظري وينفعل به ليكون ـ أي العملي ـ على بصيرة نظرية في كيفية قيادته للقوى الطبيعية في البدن. إن هذا الكلام يؤكد، مرة أخرى، مدى إدراك ابن سينا لمضمون العلاقة بين العملي والنظري، أو ـ بتعبير أدق ـ بين النشاط الاجتماعي للإنسان وتفكيره، في إنتاج المعرفة.

* * *

ب ـ العقل النظري

أما الآن، فنصل إلى النقطة المركزية لموضوعنا، أي إلى النقطة التي يستكمل عندها الإدراك الإنساني شكله الأعلى المؤهل لإنجاز المعرفة العقلية. وهذا الشكل هو الذي يدعوه ابن سينا بالعقل النظري. فكيف ينجز هذا العقل عملية المعرفة العقلية؟ وقبل هذا ينبغي أن نسأل: ماذا نعني بهذه المعرفة؟

إننا نقول: هناك معرفة حسية، ومعرفة عقلية. فهل هذا يعني أن هناك نوعين من المعرفة منفصلين، كمتوازيين أو متعارضين؟ لسنا نعني ذلك البتة. فإن الفصل بينهما، هو الفصل بين التجربة الحسية والتفكير، أي قطع التفكير عن الواقع، والانزلاق إلى التأملية المثالية والميتافيزيقية. لقد أشرنا، منذ قليل، إلى موضوعة التأثير المتبادل بين التأمل الحي والتفكير والممارسة. إن «التأمل الحي» هو تعبير آخر عن التجربة الحسية، والتفكير هو تعبير آخر عن صياغة العقل لتلك التجربة بشكل مفاهيم (كليات)، والممارسة هي تعبير آخر عن تطبيق تلك المفاهيم على الواقع الذي هو موضوع التجربة الحسية، أي العودة بالمفاهيم إلى مادتها الأولى، ولكن لا لتكرارها، بل لتطويرها، وهذا يؤدي ـ بدوره ـ إلى تطوير المفاهيم نفسها كذلك. وتطوير المفاهيم عن هذا الطريق يكون إما بإعادة صياغتها من جديد، أو بتثبيت صياغتها السابقة بحيث ينتقل مضمونها من الحقيقة النسبية

إلى الحقيقة المطلقة، أو تقريبها إلى الحقيقة المطلقة خطوة جديدة. ذلك هو دياليكتيك العملية المعرفية بمراحلها. وخلال هذه العملية يقوم العقل نفسه بصياغة التجربة الحسية في شكلها المفهومي. وهذه هي وظيفة العقل في الأساس. فالعقل إذن هو قدرة خاصة بالإنسان يتمكن بها من صياغة المفاهيم العامة والنظريات العلمية. فكان ابن سينا مصيباً بتسميته العقل النظري من هذه الجهة. ولعله قصد بالعقل العملي ما ندعوه نحن بالتجربة الحسية. وبناء على ذلك ـ ونقولها مرة ثالثة ـ يكون ابن سينا قد أدرك، أو قارب إدراك تلك الوحدة الدياليكتيكية بين الحسي والعقلي.

والسؤال الآن هو: إلى أي حد اعتمد «الشيخ الرئيس» هذه الوحدة في منهجه المعرفي؟

إن المقدمات التي سبق شرحها بشأن الإدراكات الحسية، الخارجية والداخلية، تعطينا الحق أن نفهم منه أنه كان يؤسس بها ـ أي بهذه المقدمات ـ قاعدته التجريبية لنظرية المعرفة، تطبيقاً أو انعكاساً لمنهجه المعتمد في العلوم الطبيعية. يؤكد لنا ذلك أنه كان معنياً بدراسة قوى النفس على نحو من التسلسل يتصاعد بها من أدناها إلى أعلاها، أي من قوى «النفس» النباتية حتى القوة النظرية عند الإنسان (قوة النفس الناطقة)، بحيث لا مجال للشك في أنه كان بذلك ينظر إلى ترابطهما معاً في وحدة واقعية.

يبقى أن ننظر كيف يمضي مع هذا المنطق، وإلى أين ينتهي به:

إنه يحدد القوة النظرية (العقل النظري) بأنها القوة التي «من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة. فإن كانت ـ أي الصورة الكلية ـ مجردة بذاتها فذاك. وإن لم تكن، فإنها ـ أي القوة النظرية ـ تصيِّرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء»[1].

هذا التحديد لوظيفة العقل النظري، لا يخرج عن منطق الرؤية السينوية بشأن الحسي والعقلي، بل لا يزال منسجماً مع هذا المنطق. فإن وظيفة العقل هي حقاً تجريد الصور الكلية من علائق المادة. أما إشارة ابن سينا،

(1) النجاة، ص 165.

في هذا التحديد، إلى الصور الكلية «المجردة بذاتها»، فينبغي أن نتوقف عندها. فماذا يعني بها حقيقة؟ قد يعني بها الحقائق الموضوعية غير المادية. وهذه موجودة في عالمنا بالفعل. فنحن نقول إن العالم موجود بصورة موضوعية مستقلة عن الوعي، ولكن لا نقول إن كل موضوعي هو مادي، بل كل مادي هو موضوعي. ففي العالم أشياء موضوعية غير مادية. فالكلام ـ مثلاً ـ يمكن أن يؤثر تأثيراً مادياً في وعي الآخرين، فهو ذو وجود موضوعي حين يوجد، ولكنه ليس مادياً. فإذا كان ابن سينا يقصد هذا المعنى بقوله «المجردة بذاتها»، فقد أصاب، وبذلك يبقى تحديده للعقل النظري تحديداً سليماً كله، ومنسجماً ـ كما قلنا ـ مع منطقه السابق. ولسنا نستبعد أن يكون هذا المعنى داخلاً في تصوره حين وضع هذا التحديد. وفي نصوصه شواهد على ذلك[1]. وهناك احتمال أن يكون قصده من الإشارة إلى الأمور «المجردة بذاتها»: المجردات الميتافيزيقية التي يسميها عادة «بالمفارقة» للمادة. وقد عبَّر عن ذلك في كلام آخر له[2]. في ذلك الكلام نراه يحاول تنظيم العلاقة بين العقل العملي والعقل النظري (القوة العملية والقوة النظرية) على أساس مختلف عما سبق. وذلك أنه يضع فكرة كون النفس جوهراً واحداً، ولكن له قياساً ونسبة إلى جانبين: جانب تحته، وجانب فوقه. وله بحسب كل جانب قوة تنتظم بها العلاقة بين النفس وهذه القوة. فالقوة العملية هي للجانب التحتي، والقوة النظرية للجانب الفوقي.

(1) من هذه النصوص، مثلاً، قوله: «اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس إحساساً ظاهراً أو باطناً، كالموهوم والمتخيل (تمثيل للمحسوس الباطن)، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته: كالجسم، أو بسبب ما هو فيه: كأحوال الجسم، فلا حد له من الوجود» ثم يذكر مثالاً واقعياً للوجود غير المحسوس، وهو الإنسان كمفهوم. ويقول إنه لا شك في أن هذا المفهوم ينطبق على زيد وعمرو، أي على الأفراد المحسوسة، بمعنى واحد مشترك بينهما، وهو معنى موجود، رغم أنه ليس محسوساً. «فإذن: الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصلية (النوعية) التي لا تختلف فيها الكثرة، غير محسوس، بل معقول صرف، وكذلك بحال في كل كلي» (الإشارات، ج 3، ص 17 ـ 19).

(2) ابن سينا، أحوال النفس (تحقيق الأهواني)، ص 64.

ثم يقول: «فكأن للنفس وجهين: وجهاً إلى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجهاً إلى المبادىء العالية، ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه هذا».

هذه النظرة إلى النفس، تتمثل فيها النظرة الحائرة العاجزة عن تفسير قوى الإدراك الإنساني من حيث علاقتها بالجسم. فهي ترى الظاهرة المادية في هذه العلاقة ولا تستطيع إنكارها، وترى ـ من جهة أخرى ـ الظاهرة التجريدية التي تتسم بها قوى الإدراك العليا، ثم تعجز عن رؤية الجوهر الواقعي الموضوعي لكل من هاتين الظاهرتين، فتلجأ إلى التفسير الميتافيزيقي الذي رأيناه في هذا النص.

على أن ابن سينا هنا يعترف بوحدة الظواهر «النفسية» (الإدراكية) في «جوهر واحد». وهذا أمر مهم. ثم هو يدرك ـ وهذا أمر مهم أيضاً ـ واقع التناقض الداخلي القائم، موضوعياً، بين الجوهر والظاهرة. ولذا يلجأ في حل هذا التناقض إلى تقسيم الجوهر نفسه إلى جانبين، أو وجهين، يربط أحدهما بالظاهرة المادية، ويربط الآخر بالظاهرة التجريدية ولكن على أساس ميتافيزيقي. فهل ـ تراه ـ حين أشار سابقاً، في تحديده للقوة النظرية، إلى الصور «المجردة بذاتها»، قصد بها تلك التي يسميها «المبادىء العالية» الكائنة ـ في نظره ـ «فوق» (في عالم الميتافيزيقا)؟

هنا أيضاً لا نستبعد أن يكون هذا قصده. ولكن سياق كلامه في هذا «التقسيم» لا يتعلق بالقضية المعرفية، بل بالجانب الأخلاقي من وظائف القوة العملية (العقل العملي). ومن هنا يقول بشأن الوجه الأول للنفس، أي وجهها «إلى البدن»: «... ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن». وواضح من كلمة «يجب» أنه في موقف الإرشاد الأخلاقي بعدم مطاوعة شهوات البدن، لا في موقف التقرير العلمي في موضوع المعرفة. وكذلك قوله بشأن الوجه الآخر (الوجه إلى المبادىء العالية): «... ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك»، ويقصد قبول المبادىء ذات التعاليم الأخلاقية (السلوكية).

انتهينا إذن من هذه الوقفة الأخيرة، إلى غير موقف محدد. ولذا يمكن القول إننا لم نجد حتى الآن ما يحملنا على الادعاء بأن ابن سينا قد خرج عن منطق القاعدة التجريبية السليمة لنظرية المعرفة العقلية. وعلينا ـ بعد ـ أن نتابعه من جديد في ما سيضع من تفسيرات لمراحل الإدراك العقلي، من مرحلة الاستعداد المطلق إلى مرحلة «العقل بالفعل». وهي المراحل التي يرسم بها «الشيخ الرئيس» خطوات العقل نحو إدراك الكليات. وهذه المسألة ـ مسألة كيفية إدراك الكليات ـ هي القضية الجوهرية في موضوعنا. أما تلك المراحل فيرسمها، أو يتصورها، على النحو التالي بالترتيب التصاعدي[1]:

1 ـ مرحلة «القوة الهيولانية» أو «العقل «الهيولاني». وهذه هي قوة الاستعداد الطبيعي في الإنسان لاكتساب المعرفة، كقوة الطفل على الكتابة. «وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولى الأولى التي هي بذاتها ذات صورة من الصور، وهي موضوعة لكل صورة».

2 ـ مرحلة «القوة الممكنة» أو «العقل بالملكة». وهذه تحصل في مرحلة من عمر الإنسان المنفرد تنمو فيها مداركه إلى حد لا يزيد عن إدراكه أوليات المعقولات، ومنها الأحكام العقلية البدهية، كمعرفة أن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لواحد منها، هي كلها متساوية. وهذه المعرفة مهيئة لمعرفة «المعقولات الثانية»، أي المعقولات المكتسبة بالتعلم والممارسة.

3 ـ مرحلة «العقل بالفعل». وشرطها أولاً أن الصورة المعقولة الأولية تصبح مخزونة في الذهن «ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل... (بل) متى شاء طالعها بالفعل». وشرطها ثانياً أنه متى طالعها، عقلها وعقل أنه عقلها دون تكلف واكتساب.

4 ـ مرحلة «العقل المستفاد». وهذه شرطها «أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه (أي في العقل) وهو يطالعها ويعقلها فعلاً، ويعقل أنه

---

(1) تخطيط هذه المراحل وتسمياتها في «النجاة»، ص 165 ـ 166؛ وفي «أحوال النفس»، ص 65 ـ 67؛ وفي الإشارات، ج 2، ص 369 ـ 376.

يعقلها فعلاً. وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه. وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود»[1].

ج ـ مصدر المعرفة النظرية

هذا التخطيط لمراحل الإدراك العقلي، هو ـ بحد ذاته، أي بصرف النظر عن التسميات والمصطلحات، وعن شروحه في ما بعد ـ تخطيط يعكس صورة من واقع هذه المراحل، دون اعتراض لنا عليه. ولكنه لا يحل شيئاً من مشكلات القضية الجوهرية في نظرية المعرفة. فليست القضية هنا أن نعرف هذه المراحل في تصور «الشيخ الرئيس»، بل أن نعرف أولاً من أين تحصل المعرفة عند العقل خلال هذه المراحل. وأن نعرف ثانياً كيف يصوغ العقل من هذه المعرفة صور المفاهيم العامة (الكليات)؟

نجد في العبارة الأخيرة السابقة ما يمكن أن يشير إلى جزء من الإجابة عن السؤال الأول: «وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه. وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود». معنى هذا الكلام ـ في استنتاجنا ـ أن وصول العقل الإنساني إلى حالة الممارسة الفعلية لعملية التفكير، إنما هو نتاج مجموعة متكاملة متراتبة من الإدراكات الحسية، والتجريدات العقلية لهذه الإدراكات. فإن معنى تمام «الجنس الحيواني» في عبارة «الشيخ الرئيس»، هو تكامل الإدراكات الحسية. ومعنى تمام «النوع الإنساني» من هذا الجنس، هو ارتقاء هذه الإدراكات المشتركة بين أنواع الجنس إلى صورة مجردة عقلية خاصة بالنوع الإنساني من هذا الجنس العام، وذلك عند اكتمال مراحل العقل في حالة «العقل المستفاد». إن هذه الصفة «التمامية» تضع العقل الإنساني في مرتبة رفيعة تصل به إلى مرتبة التشبه بـ «المبادىء الأولية للوجود»، أي العقول المجردة التي فاضت عن الموجود الأول. فالمسألة هنا لا تزال في حدود

---

(1) النجاة، ص 166. أحوال النفس، ص 67.

«التشبه» بتلك العقول من حيث القدرة العليا على المعرفة. نعني أن هذا «التشبه» يبقي المسألة في نطاقها المعرفي ولا ينقلها إلى النطاق الإنثولوجي.

ذلك ما نستنتجه من العبارة المذكورة[1]. فهي إذن تتضمن حداً من الجواب عن السؤال: من أين تحصل المعرفة عند العقل خلال مراحل القوة النظرية؟ فكأن العبارة هذه تجيب: إن العقل يستحضر مادة المعرفة مما اجتمع لديه من إدراكات متفاوتة القرب والبعد من الواقع المحسوس، ثم يحولها إلى صورة نوعية خاصة بالنوع الإنساني، هي الصورة المعقولة. غير أن هذه العبارة وحدها لا تكفي جواباً عن السؤال، فضلاً عن أنها لا تجيب عن السؤال الآخر المطروح أمامنا بإلحاح، وهو: كيف يصوغ العقل المفاهيم؟

ابن سينا يضع بين أيدينا فصولاً من «النجاة» وفقرات عدة مركزة من «الإشارات» مؤهلة كلها للإجابة عن ذلك كله. ويمكن تلخيص إجاباته، بنوع من التصرف الشكلي، على النحو الآتي:

الإدراك يأخذ صورة المدرَك مجردة عن المادة. هذا بوجه عام. ولكن هناك تفصيلاً يتناول درجات الإدراك من جهة، ونوعية المدرَك من حيث علاقاته المادية من جهة ثانية. فالتجريد يختلف باختلاف درجات الإدراك، وباختلاف علاقات المدرَك المادية. ولنأخذ الأمر من بدايته: الحس الخارجي (الحواس الظاهرة) يأخذ الصورة عن مادتها الواقعية مع «لواحقها» أي مقومات وجودها المادي، كالكم، والكيف، والمكان، والوضع. ومع الاحتفاظ بالنسبة القائمة بين هذه اللواحق والمادة، فإذا زالت تلك النسبة، لم يكن الأخذ حينئذ من وظيفة الحس الخارجي، بل من وظيفة إدراك آخر. لأن الحس الخارجي «لا ينزع الصورة عن المادة مجردة من جميع لواحقها».

---

(1) يؤيد هذا الاستنتاج فصل في «النجاة» بعنوان «فصل في إعانة القوى الحيوانية للنفس الناطقة»، ص 282 ـ 183. وسنتكلم على هذا الفصل في ما بعد.

ثم **الخيال**: وهو درجة من الإدراك تمثل درجة جديدة من تجريد الصورة عن المادة التي تنعكس في تلك الصورة. فالخيال حين يأخذ الصورة عن المادة «لا يحتاج في وجودها (أي الصورة) فيه إلى وجود مادة. لأن المادة وإن غابت أو بطلت فإن الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال». أي أن الخيال يجرد الصورة عن المادة «تجريداً تاماً». ولكن هذا لا يعني أنه يجردها عن «لواحق» المادة. صحيح أن المادة بنفسها غير موجودة في الخيال، غير أن صورتها فيه تكون على حسب صورتها المحسوسة من حيث المقدار والكيف والوضع، فهذه عناصر مميزة للمنفرد، فإذا هي زالت كان معنى ذلك أن من شأن الخيال أن يتصور الخصائص النوعية، لا الفردية. في حين أن هذا خارج عن وظيفته.

ثم **الوهم**: وهذا يرتفع درجة أشد في التجريد. فهو يأخذ من المادة معناها الذي تدل عليه، لا صورتها. والمعاني ليست مادية بذاتها، وإن وجدت في المادة، وذلك أمثال معاني الخير والشر والموافقة والمخالفة إلخ.. فالوهم إذن يأخذ هذه المعاني من المادة دون أن يأخذ من المادة غير الصور الجزئية التي تميز نموذجاً معيناً للخير، مثلاً، من نموذج آخر. ولكي يعكس الوهم الصور الجزئية (المنفردة) للاحتفاظ بجزئيتها، يستعين بالصور التي جردها الخيال على نحو ما سبق.

وأخيراً، **العقل**: هنا يبلغ التجريد أقصاه. فإن الصور «المستتبة» في هذه القوة الإدراكية العليا، سواء كانت صور موجودات ليست مادية أصلاً ولا يعرض لها أن تكون مادية، أم كانت صور موجودات ليست مادية لكن قد يعرض لها أن تكون مادية، أم كانت صور موجودات مادية بذاتها ـ نقول: إن هذه الصور كلها يدركها العقل بأن يأخذها أخذاً مجرّداً عن المادة من كل وجه. كإدراكه الإنسان مثلاً: فهو ـ أي العقل ـ يأخذ من الإنسان، حال إدراكه إياه، طبيعته التي تنطبق على كثيرين، مجردة من كل المشخصات المميزة لهذا الإنسان المنفرد عن ذلك، كالكم والكيف والمكان والوضع. أي أن العقل يأخذ الخصائص العامة المشتركة بين جميع أفراد الإنسان، دون الخصائص الفردية، فتكون جملة الخصائص العامة هي «الإنسان» العام، وهي الصورة المعقولة.

«فبهذا يفترق إدراك الحاكم الحسي، وإدراك الحاكم الخيالي، وإدراك الحاكم الوهمي، وإدراك الحاكم العقلي»[1].

ويتابع «الشيخ الرئيس» إيضاح الموضوع في فصل آخر[2]، حيث يؤكد أن العقل يوظف الإدراكات الحسية في سبيل صياغة الكليات من الجزئيات، أي من الوجود الخارجي، معبراً عن ذلك بالقول «إن القوى الحيوانية (الإدراكات الحسية) تعين النفس الناطقة (العقل) في أشياء، منها أن الحس يورد عليها (أي على النفس الناطقة) الجزئيات، فيحدث لها من الجزئيات أموراً أربعة». خلاصة هذه الأمور الأربعة:

1 ـ انتزاع الكلي من الجزئيات، بتجريدها من مادتها ومن كل علاقاتها المادية والعوارض المرتبطة بالمادة. وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم.

2 ـ ملاحظة العقل[3] للجزئيات تساعده في اكتشاف نسب معينة بين الكليات بعضها مع بعض، سلبية كانت هذه النسب أم إيجابية.

3 ـ ملاحظة العقل للجزئيات تحقق مقدمات تجريبية تساعده على الاستنتاج الاستقرائي الباعث على الاطمئنان إلى كون العلاقة بين المحمول (Prédicat) والموضوع (Objet) غير تصادفية «فيكون ذلك اعتقاداً حاصلاً من حس وقياس»[4] مثل حكم العقل بأن «السقمونيا

---

(1) هذا التلخيص بكامله من «النجاة»، ص 168 ـ 171. والأصل نفسه في «أحوال النفس»، تحقيق الأهواني، ص 70 ـ 73. أما في الإشارات (ج 2، ص 387 ـ 392) فيجمل هذا العرض بشكل آخر مركّز، كتمهيد لبحثه فكرة وكون الصورة المعقولة لدى الإنسان ليست جسماً ولا هي في جسم... وسنعالج هذه الفكرة في ما بعد.

(2) راجع النجاة: «فصل في إعانة القوى الحيوانية للنفس الناطقة»، ص 182 ـ 183.

(3) يستخدم ابن سينا في نصه كلمة «النفس (النفس الناطقة الإنسانية)، وهو يقصد بها العقل هنا.

(4) هذا القول لابن سينا دليل آخر على أن منهجه التجريبي بعيد عن مؤدى المذهب التجريبي الحسي الحديث. فهو يؤكد هنا ربطه التجربة الحسية بالقياس المنطقي في سبيل استنتاج الأحكام العقلية. راجع ص 202 ـ 203 والهامش 3 في ص203.

مسهل للصفراء[1] بطبيعته، لإحساسنا ذلك كثيراً وبقياسنا أنه لو كان لا عن الطبع بل عن الاتفاق (المصادفة) لوجد في بعض الأحايين» دون بعض، ولم يكن ذلك دائماً أو في أكثر الحالات.

4 ـ عن طريق الجزئيات يتلقى العقل الأخبار المتواترة (الشائعة على ألسنة الناس) التي تساعده على التصديق (استنتاج الحكم الصادق).

إذا أضفنا إلى كل ذلك نصوصاً أخرى مثل نصه في تفسير الاستقراء بأنه «الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي: إما كلها، وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور»[2] ـ فقد اجتمعت لدينا إذن حصيلة من الشواهد تجيبنا عن السؤالين المطروحين في قضية المعرفة بصورة جوهرية. تجيبنا أولاً: أن العقل يحصل على المعرفة بطريق الإدراكات الحسية والمقدمات التجريبية في المحسوسات. وثانياً: أن إدراك العقل للكليات يحصل بطريق ملاحظته الجزئيات وأخذ الخصائص المشتركة بينها ثم تجريدها من الخصائص التشخيصية التي يتميز بها كل جزئي (منفرد) من سائر الجزئيات الأخرى[3].

عند هذا الحد يكون الموقف السينوي في نظرية المعرفة موقفاً يقوم على منطلق مادي. وسنكتشف أيضاً، في ما بعد، أنه يعترف بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي، وبوجود الحقيقة الموضوعية في هذا العالم. فيؤكد بذلك أساسه المادي في نظرية المعرفة.

---

(1) السقمونيا: من أصناف النباتات العلاجية (العقاقير). والصفراء: تعني، في اصطلاح الطب القديم، أحد أخلاط البدن الأربعة، وهي: الدم، البلغم، الصفراء، والسوداء.

(2) النجاة، ص 58.

(3) ينبغي أن نثبت هنا النص التالي لدلالته الواضحة على طريقة ابن سينا في نظرية الكليات. يقول: «... فالكليات، والتصديقات والتصورات الواقعة فيها (أي في الكليات)، غير مدركة بالحس ولا بالتخييل، ولا أيضاً عللها حدس أو تجربة، لكنهما (الحس والخيال) معاونان للعقل: أما من جهة التصور، فإن الحس يعرض على الخيال أموراً مختلطة، والخيال يعرضها على العقل، ثم العقل يفعل فيها

د ـ معرفة الأوليات

ولكن، هل يمضي ابن سينا قدماً إلى النهاية مع هذا الاتجاه في خطه المعرفي؟

هناك قضيتان في مجال الإجابة عن هذا السؤال تثيرهما نصوصه في «النجاة» و«أحوال النفس» و«الإشارات» وغيرها من مؤلفاته التي بحث فيها شؤون النفس، هما: قضية الأوليات العقلية أو «المعقولات الأولى»، وقضية المعرفة بطريق الحدس.

في النصوص السينوية، التي تتعرض لهاتين القضيتين، ما يظهر منه عدم الثبات إلى النهاية على الاتجاه الذي استخلصناه حتى الآن بشأن نظرية المعرفة. وقد تمسك بهذه النصوص الباحثون المثاليون، من العرب والمستشرقين[1]، لإبراز ابن سينا بوجه مثالي وصوفي أو إشراقي، ولطمس وجهه المادي الصريح.

= التمييز والتجزئة، ويأخذ كل واحد من المعاني مفرداً، ويرتب الأخص والأعم والذاتي والعرضي، فترتسم حينئذ في العقل المعاني الأولى للمتصورات، ثم يركب منها الحدود (التعاريف). وأما من جهة التصديق، فقد يعينه (يعين العقل) الحس والخيال من طريق التجربة أو الحدس، وقد يعينه بالاستقراء... وقد يعين (أي الحس والخيال أيضاً) على سبيل العرض، بأن يعين أولاً في إعطاء المتصورات، ثم المتصورات تأتلف بإيجاب وسلب، فيلوح للعقل ما يجب أن يصدق به بذاته، ويلوح له القياس في ما يجب أن يكتسب به من التصديق» النجاة، ص 65 ـ 66).
هذا النص يضع مسألة انتقال الفعل من التجربة الحسية إلى الكلي بصورة مفصلة تؤكد اعتماد العقل على التجربة الحسية كنظرية الكليات، وأن ذكر الحدس هنا عرضاً. وسنبحث ذلك في ما بعد.

(1) راجع مقدمة الأهواني لكتاب «أحوال النفس»، ص 31 ـ 32. وإبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص 45 ـ 48؛ وسليمان دنيا، مقدمة «الإشارات»، ج 1، ص 16 ـ 20. ومن المستشرقين راجع آراء كل من: أ. تولوك، وE.B. Pusey، ودي سلان De Slan، ومونك Munk وغيرهم في مقال للمستشرق كرلو ألفونسو نلينو بعنوان «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية»، منشور في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة العربية» لعبد الرحمن بدوي، ص 253، 254، 256. راجع أيضاً لويس ماسينيون: مقالة له عن ابن سينا، «مجلة القاهرة» القاهرة، حزيران 1951، إلخ..

في قضية الأوليات العقلية (البدهيات) تثور مشكلة معروفة في الفلسفة القديمة والوسيطة، وهي مشكلة: كيف نعرف هذه الأوليات، أو ما يسميه أرسطو بالمقدمات الأولى للبرهان. وكان أرسطو قد وضع المشكلة على أساس الانطلاق من ضرورة إقامة البرهان على كل معرفة علمية، ومن ضرورة الوقوف بسلسلة البراهين عند حد نهائي، كي لا نقع في مجالية التسلسل غير المتناهي. ولكن كيف يمكن قطع هذه السلسلة؟ أمام هذا السؤال وجد أرسطو المخرج في استخدام أسلوب البدهيات (المبادىء الأولية)، قائلاً إن هناك عدداً من المبادىء لا يمكن البرهنة عليها، ولا تجب البرهنة عليها، لأنها أولية بحد ذاتها، وينبغي أن تكون أساساً لكل برهان. أما كيف يمكن إدراك هذه المبادىء، فقد أجاب أرسطو عن ذلك بأنه يمكن إدراكها بطريق العقل وحده وأنه يجب أن يكون للإنسان قوة تمييز يدرك بها هذه المبادىء الأولية مباشرة دون برهان، على نحو ما لدى الحيوان من قوة تمييز طبيعية هي الحس[1]. ويمكن تسمية هذه القوة التمييزية لدى الإنسان، بالحدس العقلاني.

لقد أخفق أرسطو إذن في اكتشاف الجسر الواصل بين المعرفة العقلانية والمعرفة الحسية، وظل عند الموقف التأملي. وعلى غرار أرسطو أخفقت أيضاً العقلانية الحديثة، منذ ممثليها الكبار: ديكارت وليبنتز وسبينوزا، في اكتشاف هذا الجسر، وكرست الفصل ـ فلسفياً ـ بين التفكير والتجربة الحسية.

كيف عالج ابن سينا هذه المشكلة المعرفية؟

نقرأ له، أولاً، هذا النص: «الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها والمعنى الجاعل لها قضية، وهو القوة المفكرة الجامعة بين البسائط على سبيل إيجاب وسلب، فإذا حدثت البسائط من المعاني بمعونة الحس والخيال، أو بوجه آخر في الإنسان، ثم ألفتها المفكرة الجامعة، وجب أن

---

(1) أرسطو، 2، 9ب ص 35.

يصدق بها الذهن ابتداء بلا علة أخرى ومن غير أن يشعر أن هذا مما استفيد في الحال، بل يظن الإنسان أنه دائماً كان عالماً به، ومن غير أن تكون الفطرة الوهمية تستدعي إليها (. . .) ومثال ذلك أن الكل أعظم من الجزء. وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر. نعم، قد يمكن أن يفيده الحس تصوراً للكل وللأعظم وللجزء»[1].

يحتوي هذا النص مجمل عناصر المذهب السينوي بشأن معرفة الأوليات كما هو معروض في المؤلفات السابقة لكتاب «الإشارات» الذي يرى مؤرخو ابن سينا أنه آخر مؤلفاته[2].

---

(1) النجاة (فصل في الأوليات)، ص 64 ـ 65.

(2) تختلف آراء الباحثين المحدثين بشأن العلاقة الفكرية بين «الإشارات» وبين «الشفاء» و«النجاة» بالأخص. يرى بعضهم أن ابن سينا عدل أفكاره المشائية التي تبرز في «الشفاء» حين كتب «الإشارات»، وحين كتب كذلك قصصه الرمزية (رسالة الطير، حي بن يقظان، سلامان وأبسال، ورسالة في العشق) وأنه مال أخيراً إلى حكمة الإشراق الصوفية (عبَّر عن هذا الرأي أمثال: غارديه L. Gardet في مقال له عن الفكرة الدينية عند ابن سينا منشور في مجلة «ريفيو دي كايير» حزيران 1951، وسليمان دنيا في مقدمة النشرة التي أصدرها لكتاب «الإشارات»، القاهرة 1947). وبعضهم الآخر ينفي كون «الشفاء» وغيره من المؤلفات الأولى لابن سينا لم تبق معبرة عن أفكاره الحقيقية (وهذا الرأي نجده عند أمثال: كارا دي فو، «ابن سينا»، الطبعة العربية، ص 150، والمستشرقة الفرنسية جواشون A.M. Goichon في كتابها «فلسفة ابن سينا»، الطبعة العربية، بيروت 1950، ص 18). ونحن نأخذ بهذا الرأي الأخير. لأننا لم نجد في «الإشارات» أمراً جديداً لم يقله ابن سينا في مؤلفاته الأخرى، سوى أن «الإشارات» تختلف عن غيرها بظاهرتين: إحداهما شكلية تتعلق بطريقة التأليف وترتيب مادة البحث وتوزيعها في أقسام الكتاب. والثانية، تعبيرية تتعلق بأسلوب عرض الأفكار وجمالية التعبير. فالأسلوب هنا يتميز بالتركيز والتكثيف من ناحية أولى، وباستخدام الرمز أحياناً في الفصول الأخيرة من الكتاب، واستخدام التأويل لظواهر النصوص القرآنية أحياناً أخرى من ناحية ثانية. ولعل هذه الميزات التعبيرية هي التي استغلها الباحثون المثاليون لاستنتاج كون ابن سينا غيَّر في «الإشارات» مواقفه السابقة التي يبرز فيها بعض النزعات المادية، وانتهى إلى اتجاه تصوفي إشراقي. . . وقد استفاد بعض هؤلاء الباحثين، في سبيل تأييد استنتاجهم ذاك، من كلام لابن سينا في مقدمة كتاب نشر له باسم «منطق

أما في «الإشارات» فلا يختلف عن ذلك اختلافاً جوهرياً، وإنما التعبير عنه في «الإشارات» يتشح بمظهر صوفي شفاف يستعين به ابن سينا في سبيل تأويله نصاً قرآنياً وفق طريقته الفلسفية[1].

سنعتمد، إذن، ذلك النص السينوي الذي نقلناه عن «النجاة»، باعتباره يمثل مذهبه الحقيقي في معرفة البدهيات العقلية، محاولين أن نفهم مذهبه هذا في ضوء النص نفسه. وذلك على النحو الآتي:

الأوليات العقلية هذه، هي جملة من القضايا والمقدمات يصدق بها العقل ابتداء من غير حاجة به إلى سبب من برهان يدعوه للتصديق بها،

= المشرقيين» (القاهرة 1910) يظهر منه أنه على خلاف في الرأي مع المشائين. كما استفادوا مما أشار إليه ابن طفيل في مقدمة كتابه «حي بن يقظان» من أن ابن سينا صرح في أول «الشفاء» بأن الحق عنده غير ما في هذا الكتاب (راجع «حي بن يقظان» لابن طفيل، طبعة دار الفارابي، بيروت 1954، ص 8). والواقع أن ابن سينا، حتى في «الشفاء» لا يتفق الاتفاق كله مع أرسطو، أو المشائية بوجه عام. فهناك نقاط اختلاف، أو تغاير في كثير من المواقف. أما ما تحتويه «الإشارات» من فصل خاص بـ «مقامات العارفين» فهو أولاً مزيج من أفكار متناثرة في كتبه الأخرى، وثانياً هو كلام تقريري لا يعبر عن سلوك ابن سينا نفسه كما نعلم من سيرة حياته، وهي سيرة ثابتة تاريخياً.

(1) النص القرآني المقصود هو الآية: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ...﴾ (سورة النور ـ 24، الآية: 35). طبق ابن سينا هذه الآية على مراتب العقل المقررة عنده. وذلك بتأويل «المشكاة» في الآية بالعقل الهيولاني، وتأويل «الشجرة الزيتونة» بالفكرة، أي النظر الفكري العقلاني الذي يحصل بمعونة الإدراكات الحسية. وتأويل «الزيت» بالحدس الذي تحصل به المعرفة بغير طريق النظر الفكري. وتأويل «الزجاجة» بالعقل بالملكة. وتأويل «يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار» بقوة الحدس البالغة التي يسميها بالقوة القدسية. وتأويل «نور على نور» برتبة الكمال التي تحصل للعقل حين يصبح «عقلاً مستفاداً». أما «المصباح» فيؤوِّله بالقوة العقلية التي تصبح عقلاً بالفعل، وذلك بأن يكون للنفس الإنسانية «أن تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد، متى شاءت، من غير افتقار إلى اكتساب» (الإشارات، ج 2، ص 369 ـ 376). غير أن الغزالي قلب المسألة فجعل هذه الآية القرآنية تأويلاً لهذه المراتب للعقل النظري (راجع الغزالي، معارج القدس، ص 58).

لأنها هي بذاتها برهان على ذاتها. ولكن المسألة ليست مطلقة، عند ابن سينا، إلى الحد الذي يتراءى لنا أول وهلة. فإنه ليس من شيء ـ في نظريته الفلسفية ـ يحدث من غير سبب. فهو، إذن، حين ينفي كل سبب لتصديق العقل بهذه القضايا والمقدمات الأولية، إنما ينفي ذلك حال استعمال العقل لها، فقط، أي حال جعلها مقدمات لكسب معقولات ثانوية، أو لكشف المجهول من المعلوم بطريق القياس المنطقي. في هذه الحال فقط تكون المعقولات الأولية هذه جاهزة، ويكون التصديق بها منها بذاتها. أما كيف تكونت بالأصل بحيث أصبحت بهذه المثابة من البداهة، فذلك لم يحصل من غير سبب. وقد أوضح هذا السبب بصورة تتفق مع المنهج السينوي الواقعي، إذ قال إن المعنى الجاعل لها قضية هو القوة المفكرة، أي قوة العقل النظري. وذلك بأن هذه القوة تجمع البسائط من المعاني، وهي المعاني المستمدة من الجزئيات الخارجية «بمعونة الحس والخيال أو بوجه آخر في الإنسان» (لاحظ: «في الإنسان»). فإذا اجتمعت هذه المعاني، ذات الأساس الواقعي الموضوعي، واستقرت في ذهن الإنسان، «ألفتها المفكرة الجامعة». وبسبب من هذه الإلفة الناشئة بالطبع عن طول الزمن والتكرار، «وجب أن يصدق بها الذهن ابتداء بلا علة أخرى...». وهناك، في النص، إضافة منهجية مهمة ينفي بها أن تكون المعقولات الأولية فطرة في الإنسان. بل هي اكتسابية على النحو الذي أوضحه بدقة علمية رائعة.

إذا دققنا النظر في هذا التفسير السينوي لمعرفة البدهيات، انتقل بنا الذهن فوراً إلى التفسير اللينيني لهذه المشكلة المعرفية. كان لينين يعلق، في «دفاتر فلسفية» على محاولة هيغل إخضاع الفاعلية الإنسانية في اتجاه جعلها هدفاً للمقولات المنطقية، فقلب ـ أي لينين ـ هذه المحاولة في اتجاهها الصحيح قائلاً: «إن فاعلية الإنسان العملية كان عليها أن تقود الوعي البشري إلى أن يكرر مليارات المرات شتى الصور المنطقية، لكي تستطيع هذه الصور أن تكتسب معنى بدهيات»[1]. وبالرغم من الوضع المقلوب

---

(1) لينين، «دفاتر عن الديالكتيك»، الطبعة العربية، بيروت 1971، ص 213. خط التأكيد الكامل هنا من كاتب هذه السطور. وكان لينين قد وضع خط التأكيد على كل من: «لكي تستطيع»، و«بدهيات».

الذي كانت عليه فكرة هيغل هنا، قبل هذا التعديل اللينيني، قال لينين عنها مع ذلك إن فيها «محتوى عميقاً جداً، ومادياً بشكل خالص». فمن الحق أن نقول شيئاً من ذلك عن فكرة ابن سينا، مع كونها غير قائمة على مثل الوضع الهيغلي المقلوب. بناء على هذا المقياس نستطيع أن نرى ابن سينا قد تجاوز أرسطو خطوات بعيدة في حل هذه المشكلة المعرفية. فقد حلها على أساس مادي يرجع إلى أصول من التجربة المتكررة دون انتباه العقل لها عند تكررها، حتى صارت أليفة للذهن إلى درجة التوهم بأنها حصلت من غير سبب.

ولكن، تبقى هناك مشكلة تبرز داخل هذا النص السينوي بصورة غامضة. غير أنها تبرز بصورة واضحة في نصوص أخرى، سواء في كتاب «الإشارات» أم في ما سبقها من مؤلفات ابن سينا. هي مشكلة الحدس. إننا نتذكر قوله: «... فإذا حدثت البسائط من المعاني بمعونة الحس والخيال أو بوجه آخر في الإنسان...».

إذن، هناك طريقان لمعرفة الأوليات: الطريق الواقعية التي استخلصناها حتى الآن، وهي التي بها تحدث «البسائط من المعاني بمعونة الحس والخيال»، والطريق التي بها تحدث هذه البسائط «بوجه آخر في الإنسان». لم يقل لنا ابن سينا، في هذا النص، ما هو هذا «الوجه الآخر». فهل قصد به: الحدس؟

في الفصل نفسه من «النجاة»[1] يستطرد ابن سينا إلى تحليل جديد لعملية إدراك الكليات بالتجريد، بوساطة تلك السلسلة المتراتبة من الإدراكات الحسية. ولكن، نجد هنا تعبيراً يقول إنه في مرحلة «التصديق» بعد مرحلة «التصور» من هذه العملية، قد يعين العقل في ذلك «الحس والخيال من طريق التجربة أو الحدس، وقد يعينه بالاستقراء...». للحدس هنا دوره، غير أن هذا الدور، كما يبدو من سياق البحث، إنما يتعلق بتجريد الكليات بوجه عام. ولا يتبين لنا أن ذلك يتعلق بإدراك الأوليات. فليس لنا إذن أن

---

(1) «فصل في الأوليات» (قسم المنطق)، ص 65 ـ 66.

نفسر ذلك «الوجه الآخر في الإنسان» بهذا الحدس. فإذا رجعنا إلى «الإشارات» وجدنا هذا التفسير هناك صريحاً، إذ يكون الكلام خاصاً بمرتبة «العقل بالملكة»، وهي المرتبة التي تحصل «عندها المعقولات الأولى» للنفس الإنسانية، «فتتهيأ بها لاكتساب الثواني»، أي اكتساب المعقولات التي بعد الأوليات. فكيف تتهيأ لذلك؟ يقول إن هذا التهيؤ يحصل «إما بالفكرة، وهي التجربة (...) أو بالحدس...». بمعنى أن «العقول الأولى» تحصل للنفس الإنسانية (العقل) بأحد طريقين: طريق النظر الفكري القائم على أساس التجربة الحسية، وطريق الحدس.

هـ ـ قضية الحدس

هنا، إذن، ندق باب القضية الثانية من القضيتين اللتين تثيرهما النصوص السينوية في مجال امتحان موقفه المادي في نظرية المعرفة، كما رأيناه سابقاً. نعني بها قضية الحدس. إن استنتاجاتنا حتى حدود هذه القضية كانت كسباً لهذا الموقف المادي. أما منذ الآن فقد يتعرض الموقف هذا لبعض الاهتزاز. ولكن ذلك يتوقف على مدلول الحدس نفسه عند ابن سينا: فهل هو من نوع الحدس العقلاني، أم الصوفي الإشراقي؟ يكاد يتفق معظم الباحثين المثاليين المحدثين، على كونه حدساً صوفياً إشراقياً، حتى أن ماسينيون يربط بين إشراقية ابن سينا وتصوف الحسين بن منصور الحلاج[1]. وعلينا نحن أن نمتحن هذا الادعاء في ضوء النصوص السينوية نفسها أولاً، وفي ضوء منهجنا لتحليل النصوص ثانياً.

في البدء نقرأ ما يقوله في الفصل الخاص بـ «طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم»[2]. ونخرج من قراءته بالمعطيات التالية: متعلمو العلوم يتفاوتون من حيث الاستعداد للتعلم. ويبدأ التفاوت بينهم منذ حصول «العقل بالملكة»[3]، أي بعد تجاوز «العقل الهيولاني». فقد يكون بعضهم

---

(1) مجلة «القاهرة»، القاهرة، حزيران 1951.

(2) النجاة (قسم الطبيعيات)، ص 166 ـ 168.

(3) الملكة: يمكن أن تكون تعبيراً عن مدلول Faculty.

أقرب إلى التصور من الآخرين، حين يكون الاستعداد عنده في هذه المرحلة أقوى منه عند غيره. وفي هذه الحال قد يكون أيضاً أكثر استعداداً لاستكمال قوته النظرية بينه وبين نفسه، أي لوصوله مرحلة «العقل المستفاد» الذي عنده «يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه». وهذا الاستعداد الأخير، هو ما يسميه ابن سينا بـ «الحدس». فالحدس، في نظريته، إذن، هو قوة ممتازة في بعض الناس تمكن صاحبها من تحصيل المعرفة بنفسه دون تعلم من غيره. وقد يشتد هذا الاستعداد عند البعض، فيتمكن بذلك من الاتصال بـ «العقل الفعال» من غير حاجة إلى تعليم. بل قد يكون الاستعداد هنا أقوى فأقوى بحيث يمكن الاتصال بـ «العقل الفعال» حتى منذ مرحلة «العقل الهيولاني»، وقبل الوصول إلى «العقل المستفاد» «كأنه يعرف كل شيء بنفسه». وهذه «أعلى درجات الاستعداد، ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً، وهو من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم». ثم لا يستبعد ابن سينا هنا أن تفيض المعرفة الحسية التي من هذا النوع الرفيع جداً، على المتخيلة، فتتجاوب معها المتخيلة بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام، أي أن المتخيلة تبتكر هذه الأمثلة كنماذج تطبيقية لتلك المعرفة الحدسية الفائضة عليها (على المتخيلة).

ورغم هذا الإغراق في تصور المعرفة الذاتية الحادسة، أي الناشئة عن التأمل الذاتي المحض، وفي إبعاد هذه المعرفة عن الواقع الخارجي - رغم ذلك يرجع ابن سينا، بعد هذا، إلى جعل المسألة خاضعة للقياس المنطقي، فيقول إنه «ما يحقق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها، إنما تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس. وهذا الحد الأوسط[1] قد يحصل على ضربين من الحصول: فتارة يحصل

(1) الحد الأوسط في المنطق: هو القضية الكلية التي يستند إليها في القياس للانتقال من المعلوم إلى المجهول، أي من المقدمة الصغرى إلى النتيجة المطلوبة. والقضية الكلية هذه التي تكون هي الحد الأوسط، إما أن تكون من الأوليات العقلية (البدهيات)، أو من النظريات المستنتجة من جزئيات الواقع الخارجي، وهي - في الحالتين - انعكاس عن الواقع الخارجي حتى عند ابن سينا نفسه، كما استخلصنا سابقاً مذهبه في معرفة الأوليات.

بالحدس. والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوة الحدس. وتارة يحصل بالتعليم، مبادىء التعليم الحدس، فإن الأشياء تنتهي ـ لا محالة ـ إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين». انتهى كلامه.

. . . ولكن الرجوع إلى القياس لم يغير شيئاً من اتجاه المسألة، ما دام حصول الحد الأوسط في الذهن ـ كما رأينا في هذا النص ـ مرتبطاً في النهاية بالحدس، سواء كان الحدس ذاتياً أم تلقيناً من «أرباب الحدوس» للمتعلمين. وليس ينقذ هذا الموقف أن يرجع الحدس إلى الذكاء حين يقول «والذكاء قوة الحدس». لأن المسألة بهذه الصورة تنتهي ـ بالنتيجة ـ إلى خضوع القياس نفسه للحدس، دون العكس. ثم يزداد الموقف بعداً عن الواقع الخارجي، ويمعن في «الاغتراب» عنه، حتى نرى إمكان «أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية[1] إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء إما دفعة، وإما قريباً من دفعة، ارتساماً لاتقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها، ليست يقينية عقلية. وهذا (أي هذا الاتصال الشديد بالمبادىء العقلية) ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تسمى هذه القوة، قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية»[2].

حاصل هذا الكلام يؤيد الادعاء القائل بأن اتجاه ابن سينا في قضية الحدس، اتجاه صوفي إشراقي، فهو ينتهي إلى كونه إلهاماً من العقل

---

(1) يقصد بالمبادىء العقلية هنا: «العقول المجردة» في عالم الميتافيزيقا الفيضي، ومنها «العقل الفعال».

(2) حرصنا أن ننقل بأمانة موقف ابن سينا من مسألة الحدس في هذا الفصل من «النجاة»، وهو في «الإشارات» لا يختلف عنه هنا جوهرياً، بل يقتصر الاختلاف على طريقة العرض، وبعض التفصيلات الإيضاحية. (راجع الإشارات، ج 2، ص 378 ـ 386). وهذا يؤيد رأينا السابق في أن «الإشارات» لم تغير شيئاً جوهرياً في فلسفة «الشيخ الرئيس».

الفعال، وإلى إثبات النبوة عن هذا الطريق الإشراقي. وبذلك يتعرض موقفه المادي في المعرفة إلى اهتزاز يكاد يضعضع أركانه.

ولكن، إذا أخذنا بحاصل هذا الكلام وحده، وبنينا عليه هذا الاستنتاج الأخير بصورة حاسمة، فقد استسلمنا لمنهج مثالي يبني استنتاجاته على النظر الجزئي الأحادي الجانب، أو على الظواهر الطافية على السطح، دون النفاذ إلى جوهرها. ينبغي أن نبحث عن الجوانب الأخرى التي تتكامل بها نظرية ابن سينا، ثم ينبغي أن نبحث عن الثغرة التي تخللت هذه النظرية، فكانت ـ أي تلك الثغرة ـ هي المصدر الذي تسربت منه فكرة الحدس إلى نظرية المعرفة السينوية.

ولننظر الآن في المهمة الأولى: هل نضع فاصلاً حاسماً بين هذا الكلام السابق الذي قرأناه عن الحدس وبين الكلام الذي جاء بعده مباشرة في فصل جديد عن «ترتيب القوى من حيث الرئاسة والخدمة»[1]؟

يبدأ هذا الفصل الجديد هكذا: «فاعتبر الآن وانظر إلى هذه القوى كيف يرئس بعضها بعضاً، وكيف يخدم بعضها بعضاً...». إن بدء الفصل بهذه الصيغة «فاعتبر الآن (...) هذه القوى...»، ليس أمراً شكلياً يمكن إهماله، وإنما هو محتوى الامتداد والتسلسل في البحث. وملاحظتنا هذه إذن ليست شكلية، ولكن ليست هي نقطة الموضوع الآن. إن النقطة هي العلاقة بين هذا الفصل وسابقه من حيث الكشف عن نظرة ابن سينا في أمر العلاقة بين قوى الإدراك الحسي والعقلي جميعاً، بل بين قوى الطبيعة وقوى الحياة كلها وبين إدراكات الإنسان بتسلسلها الكامل حتى «العقل القدسي» مصدر الحدس.

يقول ابن سينا، في فصله الجديد هذا: «إنك تجد العقل المستفاد، بل العقل القدسي، رئيساً يخدمه الكل، وهو الغاية القصوى، ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة. والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد، يخدم العقل بالملكة. ثم العقل العملي يخدم جميع هذه، لأن العلاقة البدنية ـ كما

---

(1) النجاة (قسم الطبيعيات)، ص 168.

سيتضح ـ لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته. والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة. ثم العقل العملي يخدم الوهم. والوهم يخدمه قوتان: قوة قبله، وقوة بعده. فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما أداه، والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية. ثم المتخيلة (. . .) فالقوة النزوعية (. . .) والقوة الخيالية تخدمها (. . .) أما القوة الخيالية فتخدمها فنطاسيا وفنطاسيا تخدمها الحواس الخمس. . .».

يمضي هكذا بالتسلسل النازل من القوى الحيوانية إلى القوى النباتية، ثم القوى الطبيعية الأربع (العناصر المادية)، فالكيفيات الأربع (الحرارة، البرودة، اليبوسة، الرطوبة) «وههنا آخر درجات القوى».

إذا وقفنا الآن ننظر إلى هذا البناء الهرمي المتماسك، من قاعدته إلى قمته (من القوى الطبيعية، فالقوى الحية، حتى العقل القدسي)، فماذا نستنتج من معنى هذا التماسك؟ وماذا نفهم من معنى «الخدمة» التي هي جوهر هذا التماسك؟

أما «الخدمة» فلا نجد لها من معنى يقصده ابن سينا سوى أن الأدنى يعطي الأعلى مادة وجوده الحقيقي الموضوعي في هذا البناء المتكامل، فإذا بلغنا «العقل القدسي» كان هذا العطاء كله مجتمعاً متكاملاً في «خدمة» هذا العقل نفسه. أو ـ بتعبير أكثر دقة ـ كان هذا العقل نتاج كل تلك القوى. فهو إذ يعطي معرفة ما، فإنما هي المعرفة التي تعكس هذا الوجود الواقعي الموضوعي، من قوى الطبيعة وقوى الحياة والإنسان، بأشكال حركته وتحولاته جميعاً. . . هذا ما نستنتجه من الفصل كله.

و ـ تناقض ابن سينا، ومصدر تناقضه

حاصل هذا الفصل، يختلف عن حاصل الفصل الذي سبقه دون شك، اختلافاً تناقضياً، كما هو ظاهر. ولكن ـ ونعيد الآن سؤالنا السابق ـ هل نضع فاصلاً حاسماً بين الفصلين؟ الجواب عندنا أن ليس من فاصل بينهما البتة. فهل وقع ابن سينا إذن في تناقض مع نفسه؟ نقول: نعم، إنه يناقض نفسه بصورة لا يمكن الدفاع عنها. غير أن المسألة هي أن نكتشف مصدر

هذا التناقض، ثم هي أيضاً أن نحدد تلك الثغرة التي تسرب منها «الحدس» إلى نظرية المعرفة السينوية، وأن نتعرف الأصل النظري الذي أحدث تلك الثغرة.

أما أولاً، فلنبحث عن مصدر التناقض في الموقف السينوي بين ربط المعرفة العقلية بالوجود الخارجي الموضوعي ربطاً محكماً وصريحاً، كما رأينا ذلك في الفصل الأخير، وبين اللجوء إلى الحدس الذي ينقطع به هذا الارتباط بحيث «تغترب» المعرفة العقلية عن الواقع الخارجي لتتلقى الصور المعقولة من «العقل الفعال» وعالم الفيض المجرد، كما رأينا ذلك في الفصل الخاص بـ «طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم»، بالرغم من أن العلاقة بين الفصلين ليست علاقة انقطاع وانفصال، بل نجزم أنها علاقة امتداد وتسلسل في محتواهما، أي أنها علاقة اتصال وترابط.

من العسير أن نحكم على ابن سينا أنه وقع في هذا التناقض من حيث لا يدري، أو من حيث يجهل ما بين الأمرين من تناقض، أو من حيث أن فلسفته ذاتها متفككة ليس من رابط يربط بعضها ببعض. في اعتقادنا أن هذه الاحتمالات كلها بعيدة جداً عن هذا الفيلسوف وعن فلسفته. بل نعتقد العكس تماماً، ونرى أن وراء هذا التناقض أساساً من قوة الترابط في تفكيره وفي نظريته بمختلف جوانبها، بل من حرصه اليقظ على احكام هذا الترابط.

قد يبدو هذا الكلام غريباً. ولكن سنرى:

هناك مشكلة يرجع أصلها إلى ما قبل ابن سينا، في الفلسفة القديمة والوسيطة، وقد عاناها الماديون والمثاليون معاً من فلاسفة العصور السابقة. هي مشكلة العلاقة بين جهاز الإحساس وجهاز التفكير. كانوا جميعاً يجهلون حقيقة هذه العلاقة. وهذا أمر طبيعي بالقياس إلى معطيات معارفهم عن العالم بوجه عام. ولكن الكثيرين منهم قنعوا بتصوراتهم التأملية في أمر هذه العلاقة دون أن يعوا أن لديهم مشكلة تقتضي جهداً ما في البحث عن حل لها ولو في نطاق المعطيات المعرفية المتيسرة لهم في تلك العصور. من هنا يتميز ابن سينا في عصره بأنه أحس المشكلة، وأنه عاناها بوعي،

وأن منهجه النظري ـ العملي قد وضع المشكلة أمامه بصورة معضلة معقدة. والمهم في الأمر أنه حاول تحديدها بشكل ما، وحاول معالجتها بجهد، ليصل بها إلى الحل الذي يضمن له البقاء على الأمانة لمنهجه ذاك. ولكنه لم يصل إلى هذا الحل، لأن المنهج نفسه كان يعوزه مستوى من التقدم العلمي والتكنيكي أعلى من المستوى الذي كان عليه عصره. لهذا حصل عنده ما رأيناه من اضطراب بين موقفين: موقف مادي متمكن في تفكيره، ضاغط عليه، لا يستطيع التحول عنه. وموقف مثالي يفرضه عليه المنطق الداخلي لفلسفة عصره، القائم بدوره على المنطق الداخلي العام للفلسفة التقليدية الموروثة عن عصور اليونان القديمة وتفاعلاتها الشرقية في العصر الوسيط.

كان ابن سينا يدرك العلاقة الموضوعية بين عملية التفكير وعملية الإحساس، أي بين الفكر والواقع الخارجي. بل يشهد الكثير من النصوص التي سبق أن استشهدنا بها، في أكثر من مناسبة في هذا البحث، إنه كان يتبين بوضوح أسس الوحدة بين العمليتين، بل يشهد الفصل الذي عرضناه أخيراً عن البناء الهرمي لقوى الطبيعة وقوى الحياة وقوى العقل الإنساني، أنَّ لديه تصوراً يوحي بأن هناك عملية واحدة وأن تعددت العناصر المكونة لها. ولكنه وعى، إلى جانب ذلك، أن الصور المعقولة تختلف عن الصور المحسوسة، من حيث أن هذه الأخيرة لا تتجرد من العلاقات المادية التي تربطها بموضوعها الخارجي تجرداً كاملاً، فهي لذلك تبقى متصلة بأجهزة الإحساس العضوية ـ المادية من جسم الإنسان. في حين أن الصور المعقولة صور تجريدية خالصة، لا يلابسها شيء من العلاقات المادية التي لموضوعاتها الخارجية. وهنا تبرز المعضلة أمامه:

يصور ابن سينا المعضلة هكذا[1]: «إن المرتسم بالصورة المعقولة منا، شيء غير جسم، ولا في جسم. وأن المرتسم بالصورة التي قبلها (أي الصورة المحسوسة) قوة في جسم، أو جسم. وأنت تعلم أن شعور القوة

---

(1) راجع الإشارات، ج 2، ص 387 ـ 400.

بما تدركه، هو ارتسام صورته فيها». وبعد أن يوضح الفكرة بشأن مختلف القوى الحسية والصور المحسوسة التي ترتسم فيها، ينتقل إلى إيضاح الأمر كما يتصوره في القوى العقلية وما يرتسم فيها من المعقولات، فيقول: «لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات غير جسماني، ولا متقسم (...) لأن المعقولات لا ترتسم في جسم. فبقي أن ها هنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا[1] فيه الصور المعقولة بالذات، إذ هو جوهر عقلي بالفعل، إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما، ارتسم منه فيها الصور المعقولة الخاصة بذلك الاستعداد الخاص، لأحكام خاصة».

هذه هي المعضلة كما وعاها ابن سينا وكشفها وحددها بوضوح ودقة. إنه يسير في عملية المعرفة مع الإدراكات الحسية، انطلاقاً من الواقع الخارجي بوصفه واقعاً موضوعياً، ويمضي مع سلسلة هذه الإدراكات وهي تتجرد مرحلة مرحلة، حتى إذا بلغت السلسلة مرحلة التحول إلى إدراكات عقلية اصطدم بهذا الجدار التاريخي في الفلسفة والعلم القديمين: فرأى الصور المعقولة تجريدية خالصة، أي ليست مادية بوجه مطلق. فأين مكانها إذن من جسم الإنسان، وهو مادي محضاً، وهي معقولة محضاً؟ لا يمكن أن يحل غير المادي في المادي. فليس للصور المعقولة مكان إذن في هذا الجسم. ولكن، كيف تتحول من إدراكات ترتبط بالمادة، إلى إدراكات لا صلة لها بالمادة إطلاقاً؟ ثم ماذا يحولها من طرف إلى طرف مناقض؟

إنه يرى الصلة بين المعقولات والمحسوسات رؤية يقينية، وفقاً لمعارفه التجريبية، ولكنه لا يرى جوهر العلاقة المادية بين الفكر والدماغ. وما كان من الممكن، من حيث الوضع التاريخي للمعرفة البشرية حينذاك، أن يصل إلى ما وصل إليه عصرنا، على يد العلم الماركسي وبفضل التقدم العلمي والتكنيكي، من أن الدماغ مادة هي أعلى أشكال المادة المتقنة الرفيعة الاتقان، وأن التفكير صفة عالية أيضاً لهذه المادة، وأن المادة ـ لذلك ـ هي أساس التفكير.

---

(1) يقصد بهذا «الشيء الخارج عن جوهرنا»: «العقل الفعال» آخر العقول المجردة في عالم الفيض الأفلوطيني الأصل.

لقد قطع ابن سينا نصف الطريق إلى هذا الحل لمشكلة العلاقة بين العقلي والحسي، بين الفكر والمادة: ألسنا نرى في الفصل الذي لخصناه سابقاً، كيف تقوم القوى الطبيعية وقوى الحياة كلها بخدمة العقل الإنساني، حتى ما يسميه «العقل القدسي»؟ فإن هذا يعني أن ابن سينا وصل إلى إدراك كون الوعي الإنساني (الفكر) نتاجاً للمادة. وهذا هو نصف الطريق. وهو شوط كبير قطعه هذا الفيلسوف العبقري. ولكن النصف الآخر هو العقبة، هو المعضلة. وكان فيلسوفنا بالغ الوعي لها كمعضلة، شديد العناية بحلها. وماكان بإمكانه أن يحلها إلا عن طريق المعطيات الفلسفية الجاهزة لديه من نتاج عصره والعصور اليونانية: الإثينية، والإسكندرانية.

لقد رأى النصف الآخر من الحل في معطيين اثنين من تلك المعطيات الفلسفية الجاهزة: أولهما، أرسطي الأصل، وثانيهما أفلوطيني الأصل. أما المعطى الأول فيرجع إلى فكرة أرسطو في مسألة المادة والصورة من أن المادة ذات وجود بالقوة قبل تشخصها بالصورة، وعند حضور الصورة تصبح ذات وجود بالفعل. هذا مبدأ أول. وهناك مبدأ آخر للقضية هنا عند أرسطو. هو أن ما يكون بالقوة لا يصبح بالفعل إلا من قِبَل ما هو موجود بالفعل دائماً. هذا هو الأساس الأرسطي للخطوة الأولى التي بدأها ابن سينا نحو حل المعضلة. ولكن، ماذا هو ذلك «الموجود بالفعل دائماً»؟ هنا يفترق عن أرسطو ليبني خطوته الثانية على طريق الأفلاطونية المحدثة (الأفلوطينية بخاصة): «العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل»[1]. وفي نظرية الفيض الأفلوطينية أن «العقل الفعال» هو «عقل بالفعل دائماً».

«العقل بالملكة» في المصطلح السينوي، هو ـ كما تقدم ـ مرحلة حصول المعقولات الأولية في إدراك الإنسان. وهو عقل بالقوة بالقياس إلى «العقل المستفاد»، أو بالقياس إلى «العقل المطلق». وهذا الأخير يعني «أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه

---

(1) النجاة، ص 66. راجع أيضاً الإشارات، ج 2، ص 377.

يعقلها بالفعل، فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً»[1]. ولكي يكون العقل هكذا، أي ليخرج من القوة إلى الفعل على هذا النحو، لا بد له من سبب، وليس من سبب لإخراجه من القوة إلى الفعل سوى ذلك العقل الذي هو «عقل دائماً بالفعل»، يعني «العقل الفعال».

وهذه ثغرة أخرى في نظرية المعرفة السينوية. نعني بها أن يحتاج الفكر في انتقاله من القوة إلى الفعل، أو من الاستعداد بالملكة إلى حضور المعلومات لديه ـ أن يحتاج في ذلك إلى سبب خارجي، إلى حركة من خارج حركته الداخلية. إن هذه الثغرة هي إحدى مشكلات الفلسفة القديمة والوسيطة بوجه عام، لا في قضية المعرفة وحدها، بل في قضية الوجود من الأساس. وهي المشكلة الناشئة عن الجهل التاريخي بالحركة الداخلية الذاتية للأشياء.

هناك إذن ثغرتان تسربت منهما فكرة الحدس إلى نظرية المعرفة السينوية: الثغرة الآتية من العجز عن رؤية جوهر العلاقة بين مادة الدماغ والفكر من حيث هو صفة أو وظيفة لها، والثغرة الأخرى الآتية من العجز عن رؤية الحركة الذاتية للأشياء. نقول: من هاتين الثغرتين تسرب الحدس. لأنه ـ أي الحدس ـ هو ظاهرة الاتصال بـ «العقل الفعال»، كما يعني ذلك قول «الشيخ الرئيس» عمن يكون «مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء...»[2].

ثم ينبغي أن نتنبه إلى ثغرة ثالثة في الموضوع. وهذه أيضاً حدثت بسبب من القصور التاريخي في مستوى المعرفة لفهم العلاقة بين جهاز الفكر وجهاز الإحساس. نعني بها ما سبق أن تردد عند ابن سينا من القول بأن الصور المعقولة لا تحل في جسم. وهو يقول في مكان آخر «إن الجوهر

---

(1) النجاة، الصفحة السابقة.
(2) النجاة، ص 167.

الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم»[1]. ذلك يعني أنه يفهم العلاقة بين الصور المعقولة والقوة العاقلة في الإنسان، أو بين الصور الحسية وقوى الإحساس، أنها علاقة الحالّ بالمحل. فكأن الفكر وعاء للأفكار، أو كأن قوى الإحساس أوعية تحل فيها الإدراكات الحسية، فهي علاقة «مكانية». ومن هنا أيضاً تعقّدت المشكلة. في حين أن فهم هذه العلاقة هكذا غير صحيح في نظر العلم الحديث. فليس التفكير في علاقته مع المادة سوى كونه وظيفة طبيعية من وظائف المادة المنظمة المتطورة البالغة درجة عالية جداً من الاتقان[2]. وهكذا شأن الإحساس، فهو وظيفة طبيعية من وظائف الأعضاء الحاسة (الحواس الخمس).

ز ـ استنتاجان

وبعد، فإن الكشف عن هذه الثغرات في النظام المعرفي السينوي، يستدرجنا إلى استنتاج أمرين مهمين في رأينا، هما:

أولاً، إن هذه الثغرات نفسها يمكن أن تكون هي السبب الأهم لمتابعة ابن سينا أسلافه من الفلاسفة في ما درجوا عليه من القول بثنائية النفس والجسد. ذلك بالرغم مما كان يتمتع به من استيعاب للمعارف البشرية في عصره ومن مشاركة في تطويرها، وبالرغم من توصله ـ بسبب من هذا

---

(1) المصدر السابق، ص 174.

(2) ظلت قضية نشأة الوعي في الدماغ غامضة عند العلماء حتى أوضح العالم السوفياتي الشهير بافلوف حقيقتها على نحو ما ذكرنا. أما قبل ماركس فكانت هذه القضية لغزاً وأحجية حتى عند الماديين من الفلاسفة. فقد كان هؤلاء الماديون، كالمثاليين، يقولون مثلاً: إما أن الوعي ماهية مستقلة استقلالاً كاملاً عن المادة، وأن الجسم والوعي يعملان عملين منفصلين متوازيين، وأن ذلك يحدث بأعجوبة، وأما أنهم يفسرون الفكرة تفسيراً مبتذلاً، فيقولون إن الدماغ يفرز الفكرة كما يفرز الفم اللعاب، بمعنى أنه يفيض الفكرة تلقائياً كفعل الفم حين يفيض عنه اللعاب. وقد انتقد لينين مثل هذا التفسير المبتذل قائلاً بأن كل تفسير للفكر بأنه مادة لا يختلف بطلانه عن تفسير المادة بأنها فكر لأن المادية المبتذلة تقع بسرعة في المثالية.

الاستيعاب وهذه المشاركة ـ إلى مواقف مادية أكثر تقدماً بالقياس إلى أسلافه. هذا فضلاً عن تمتعه كذلك بمزية الاستقلال بالرأي والشخصية العلمية ورفض التقليد.

مما يؤيد استنتاجنا الأول هذا، أن معظم البراهين التي أسس عليها مذهبه في النفس، وهو كونها ـ أي النفس ـ جوهراً مفارقاً للبدن، ومن طبيعة غير طبيعته، إنما هي براهين قائمة أساساً على قضية الإدراك، بناء على ما أوضحناه سابقاً من فهمه لمشكلة المعرفة العقلية، أي مشكلة علاقة الفكر بالمادة. ففي «النمط الثالث» من كتاب «الإشارات»[1]، حيث يسجل الصيغة الأخيرة لمذهبه الذي انتهى إليه في أمر النفس، نجد قضية الإدراك هي قاعدة انطلاقه في محاولة إثبات هذه الثنائية المثالية. وهو يعود في «النمط السابع» من الكتاب (قسم ما بعد الطبيعة)[2] إلى المشكلة نفسها، ليقرر أن القوة العقلية ليست «منطبعة في جسم من قلب أو دماغ». ثم ليستنتج من ذلك «أن الجوهر العاقل منا (النفس الناطقة) له أن يعقل بذاته. ولأنه أصل، فلن يكون مركَّباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات»، أي أن النفس ـ بسبب من كونها قادرة أن تعقل المعقولات بذاتها ـ هي الأصل بالنسبة للبدن، وهي ـ لذلك ـ جوهر روحاني، وليست مركبة من قوتين: قوة مادية قابلة للفساد (للتغير والتحول) وقوة أخرى تقارنها هي قوة الثبات (وهذه الأخيرة من خصائص العالم الميتافيزيقي في الفلسفة القديمة، وهو عالم ثابت، بمعنى غير قابل للتغير والتحول).

ولكن، رغم هذه الثنائية الفارقة بين النفس والبدن، إذا رجعنا إلى النصوص السينوية التي تصف العقل العملي، أو القوة العاملة في النفس، وتصف وظائفه في التعامل مع الوجود الخارجي ومع العقل النظري، وإذا رجعنا إلى تحليلنا السابق لهذه النصوص وما استنتجناه منها هناك[3]، وجدنا مجالاً للقول بأن ابن سينا لم يستطع أن لا يرى ظاهرات الوحدة بين النفس

---

(1) الإشارات، ج 2، ص 305 وما بعدها.
(2) المصدر السابق، ج 3، ص 196 ـ 197.
(3) راجع فقرة «أ ـ أدوات المعرفة» من هذا الفصل.

والبدن، وإن لم يستطع أن يرى جوهر هذه الوحدة[1]. وذلك يذكرنا بقول أنغلز بأن «نظم المثاليين» ظلت تكتسب مضموناً مادياً، أكثر فأكثر، في سعيها نحو حل التناقض بين النفس والجسم باتجاه حلولي»[2].

ثانياً: أما الاستنتاج الآخر من كشفنا عن ثغرات النظرية المعرفية لابن سينا، فهو ما يبدو لنا من أن الجانب المثالي الذي أبرزته هذه الثغرات، لم يصدر عن اتجاه مثالي فلسفي، من حيث الأساس، عنده. بل تتمثل لنا المسألة بكون هذا الجانب إنما صدر ـ أصلاً ـ عن ذلك القصور العلمي التاريخي في فهم جوهر العلاقة بين القوانين العامة في الطبيعة والمجتمع والتفكير، وبين المفاهيم والمقولات المنطقية ذات الجوهر التجريدي، التي تنعكس فيها تلك القوانين. وبكلام أكثر دقة: نعني بهذا الاستنتاج أن الجانب المثالي من نظرية المعرفة السينوية، كما رأيناه في ما سبق، لا يعبر عن المضمون الإيديولوجي لاتجاه ابن سينا الفلسفي. فإن تلك الثغرات المتعلقة بقضية المعرفة، هي التي جعلته ينحو هذا المنحى المثالي، ويقع في تناقض مع نفسه، أي مع ميوله المادية التي تبدو لنا أكثر أصالة، في مجموع فلسفته، من مواقفه المثالية. لأن هذه الأخيرة هي نتاج المنطق المعقد للقوانين الداخلية في تطور الفلسفة، بقدر كونها نتاج المستوى العلمي المتخلف نسبياً في فهم عملية التفكير فهماً علمياً صحيحاً.

* * *

ح ـ العالم: هل تمكن معرفته؟

كان علينا أن نبدأ بحث نظرية المعرفة السينوية من هذا السؤال. ولكن

---

(1) كتب ابن سينا فصلاً خاصاً في «النجاة» (ص 189) بعنوان «في وحدة النفس» يبرهن فيه أن النفس ذات واحدة تجتمع عندها كل القوى النفسانية. وينتهي من ذلك إلى نتيجة مهمة يعترف فيها بأن وجود النفس ووجود البدن واحد، ولكنه يرى أخيراً أن حدوث النفس ليس عن جسم «بل عن جوهر هو صورة غير جسمية» (ص 192). وذلك يؤكد قولنا إنه كان يرى ظاهرة الوحدة دون أن يرى جوهر هذه الظاهرة.

(2) «ماركس ـ أنغلز»، المختارات، الطبعة الروسية، موسكو 1935، ص 352.

الطابع الخاص لنصوص «الشيخ الرئيس» في موضوع النفس، ساقنا إلى البدء بدراسة إجابته عن السؤال الآخر: كيف تحصل المعرفة، وما أدواتها لدى الإنسان؟

أما سؤالنا الآن: «هل تمكن معرفة العالم؟» فإن الإجابة عنه تتوقف على تحديد: ما هو العالم؟ أو ـ بتعبير أقرب إلى جوهر القضية ـ تحديد: ما الحقيقة، التي هي محتوى المعرفة وموضوعها؟ وبعد هذا التحديد، يأتي السؤال: هل بإمكان الإنسان الوصول إلى معرفة هذه الحقيقة؟

إن هذا الجانب من قضية المعرفة يدخل في أساس القضية. ولذا كان على كل نظرية في المعرفة أن تحدد موقفها بهذا الشأن، وإلا كانت فاقدة أحد المقومات الأساسية لمفهومها كنظرية.

فكيف يحدد ابن سينا موقفه هنا؟

* * *

في الفلسفة اتجاهان رئيسان بشأن الموقف من محتوى المعرفة، أي من الحقيقة:

1 ـ **الاتجاه المادي**: وهو الذي يرى أن العالم الخارجي نفسه يشكل الحقيقة الكبرى الشاملة، وأن ضمن هذه الحقيقة الكبرى ما لا يحصى من الحقائق الجزئية غير المنفصلة عن وحدتها في هذا العالم. سواء منها ما عرف حتى الآن أم ما لا يزال غير معروف وسيعرف، لأن المعرفة غير متناهية ما دام العالم نفسه غير متناه. ولكن الأمر الأساس في الاتجاه المادي هذا هو أن الحقيقة الكل التي هي العالم، حقيقة موضوعية ذات وجود مستقل عن وعي الإنسان، وكذلك شأن الحقائق التي يحتويها العالم، فهي جميعاً موضوعية بهذا المعنى ذاته. والمادية الدياليكتيكية تقرر أن القول بموضوعية الحقيقة هو المحدد الأساس للاتجاه المادي. وهذا ما عبَّر عنه لينين في قوله: «أن تكون مادياً، يعني أن تعترف بالحقيقة الموضوعية التي تكتشفها أعضاء حواسنا»[1].

(1) لينين، المؤلفات، ج 14، ص 120 (الطبعة الروسية).

2 ـ الاتجاه المثالي: وهو القائل بأن الحقيقة ليست هي هذا العالم الخارجي الذي يقع في حدود إحساسنا، هي خارج هذا العالم، وخارج حدود الإنسان، أي خارج حدود معرفته. وهنا فرق بين مثاليتين: مثالية موضوعية ترى لهذه الحقيقة الكائنة وراء هذا العالم وجوداً موضوعياً، ومثالية ذاتية تنكر موضوعية الحقيقة إطلاقاً، سواء في عالمنا أم خارجه، ولا ترى أية حقيقة غير ما تفكر به الذات، فالحقيقة ذاتية محضاً لا وجود لها خارج وعي الإنسان.

على أساس هذا الفارق بين الاتجاهين في الموقف من الحقيقة، يتحدد الموقف من المعرفة أيضاً، أي من مدى حدود معرفة الإنسان: فالمادية الديالكتيكية، في نظريتها الخاصة بالمعرفة، تقول بأن اعترافنا بالحقيقة الموضوعية للعالم الخارجي، يلزمه الاعتراف بإمكان معرفة هذه الحقيقة ومعرفة قوانين هذا العالم الحقيقي الموضوعي. وهي تبني ذلك على ربط المعرفة بنشاط الإنسان في تعامله المباشر مع العالم الخارجي. بمعنى أن المعرفة هي شكل آخر من أشكال هذا النشاط، أو هي الناحية المعادلة لنشاطه التطبيقي. فإنما عرف الإنسان العالم لأنه مارس نشاطه العملي مع أشياء هذا العالم بدافع من حاجته المادية إلى هذه الممارسة. بذلك يكون تاريخ المعرفة مرتبطاً بتاريخ هذا النشاط وهذه الممارسة. فكل ما أحرزه الإنسان من تطور في تاريخ نشاطه المادي الإنتاجي، حقق له تطوراً في أدوات المعرفة، وهذا بدوره حقق له تطوراً معادلاً في محتوى المعرفة. فإن تطور العلوم التكنيكية (الميكروسكوب، التلسكوب، الميكروسكوب الإلكتروني، إلخ...) يسَّر لحواسنا أن تكتشف من حقائق العالم ما لم يكن يتيسر لها أن تكتشفه بقواها المجردة. وهذا ما أتاح للإنسان أن يحلق إلى القمر وأن يضع أدواته المعرفية الكاشفة على سطح الزهرة. ذلك أن للإنسان، عدا أعضاء الحواس، قدرة الاستيعاب والفهم والتصور. وهذه القدرة هي التي مكنته أن يصوغ من تجارب نشاطه التطبيقي واكتشافاته، مفاهيم تعبر عن القوانين التي تسير عليها حركة الأشياء في هذا العالم.

إذن، بفضل أعضاء الحواس وتطور التكنيك مع قدرة الاستيعاب والفهم

والتصور عند الإنسان، ظهر أن معرفة جوهر الأشياء ممكنة، وأن إمكان ذلك متوفر للإنسان. هذا هو الاستنتاج المبدئي الذي توصلت إليه المادية الدياليكتيكية وبرهنت عليه. ولكن تحقيق هذه المعرفة يجري مع تاريخ نشاط الإنسان خطوة فخطوة إلى غير نهاية.

أما الفلسفات المثالية، فموقفها مختلف عن ذلك. فإن هذه الفلسفات، لكونها تبني نظرياتها المعرفية على أساس التأمل الذاتي من جهة أولى، ولكنها ـ من جهة ثانية ـ تربط نشأة المعرفة لدى الإنسان، لا بدوافع الحاجات المادية وبتأثير النشاط العملي في إنتاج هذه الحاجات، بل تربطها بدوافع الفضول الذاتي أو الدهشة والاستغراب تجاه الظاهرات الكونية ـ نقول: لكون هذه الفلسفات هكذا، كان موقفها، منذ العصور القديمة حتى العصور الأخيرة، قائماً على أن معرفة الإنسان محدودة، وقاصرة عن الوصول إلى جوهر الأشياء. وفي هذا الاتجاه كان يحاول «كانط» ـ مثلاً ـ البرهنة على استحالة وصول المعرفة الإنسانية إلى حقيقة الأشياء بناء على ما أقامه في نظامه الفلسفي من فكرتي: الـ (Transcendant)(*) (بمعنى الشيء بحد ذاته)، والـ (Transcendantal)(**) (ما ينشأ عن شروط أشكال المعرفة في ما قبل التجربة). ذلك انطلاقاً من مواقف ذاتية. ومن هنا كانت معالجة «كانط» للتحولات المنطقية صادرة عن هذا المنطلق الذاتي، وكانت تعريفاته لها تعكس هذا الاتجاه. فهو بدل أن يعالجها ويعرفها على أساس أن كل مقولة منها تعكس قانوناً من قوانين الطبيعة، كما فعلت المادية الدياليكتيكية، قال ـ كانط ـ بالعكس: «أنا لا أريد أن أتعلم من الطبيعة، ولا أستخلص القوانين الطبيعية من الطبيعة نفسها، بل أنا أفرض القوانين على الطبيعة»[1].

فهذا نموذج بارز للموقف الفلسفي المثالي العام في تقصير حدود المعرفة

(*) يطلق كانط على الشيء بحد ذاته، أي غير القابل للمعرفة، كلمة Noumène. في مقابل ما يمكن معرفته phénomène. (الناشر).

(**) كلمة Transcendental يطلقها كانط على كل معرفة خارجة عن إطار التجربة. (الناشر).

(1) كانط، نقد العقل الخالص.

الإنسانية، وفي «اغترابها» عن العالم الخارجي، وإن كان الأمر يختلف بين عصر وعصر، وبين فيلسوف وفيلسوف، في تركيب النظام الفلسفي، وفي العناصر التي يتألف منها، وفي الأسلوب الفكري لمعالجة قضايا الفلسفة.

* * *

بعد هذا الاستطراد، الضروري في رأينا، نرجع إلى ابن سينا في محاولة استطلاع لموقفه من هذه القضية، وفقاً لإجابته عن السؤال: هل هناك حقيقة موضوعية؟ ثم بناء على ذلك سنسأل ابن سينا: هل العالم الخارجي حقيقة موضوعية؟

النظام الفلسفي لابن سينا، بصورته المتكاملة، يجيبنا أن الحقيقة الموضوعية موجودة، وأن وجودها يتخذ شكلين اثنين: شكلها الميتافيزيقي، الذي يتمثل بالموجود الأول والموجودات الأوائل.. وشكلها الطبيعي، الذي هو هذا العالم الخارجي. ولكنهما شكلان غير منفصلين، بل بينهما صلة وحدة، هي هذا الوجود الواحد لعالم واحد، أي لحقيقة موضوعية واحدة متشكلة بهذين الشكلين من الوجود.

يقول ابن سينا[1]: «الشيء إما عين موجودة، وإما صورة مأخوذة عنه في الذهن، ولا يختلفان في النواحي والأمم، وإما لفظة تدل على الصورة التي في الذهن، وإما كتابة دالة على اللفظ، ويختلفان (أي اللفظة والكتابة) في الأمم: فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على الصورة في الذهن، وتلك الصورة دالة على الأعيان الموجودة».

الأصل، إذن، في وجود الأشياء، هو ـ كما يقول هذا النص السينوي ـ وجودها العيني، أي وجودها الخارجي المادي. أما وجودها الذهني، أو صورتها المعرفية، أو صورتها في الوعي، فذلك كله انعكاس عن ذلك الوجود العيني («مأخوذ عنه في الذهن»). فالأشياء إذن حقائق موجودة بوجود مستقل عن الوعي، أي كائنة قبل الوعي، فوجودها العيني لا يتوقف

(1) الشهرستاني، الملل، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة 1961، ج 2، ص 161.

على وجودها الذهني، أي لا يتوقف على معرفتنا إياه. وهذا هو الوجود الموضوعي بكل معناه.

على أن هذا النص لا يؤكد الوجود الموضوعي للأشياء فقط. بل هو يحتوي - مع ذلك - أمرين جديرين بالانتباه والاهتمام: **أولهما**، التفسير العلمي لمعنى موضوعية الحقيقة: أن يكون وجود الشيء هو نفسه أينما كان من البلدان، وعند أي كان من الشعوب والأمم، هذا هو المعنى الواقعي لموضوعية الحقيقة. وهذا ما عناه ابن سينا بقوله إن عين الشيء الموجود والصورة المأخوذة عنه في الذهن «**لا يختلفان في النواحي والأمم**».

والأمر الثاني مما يحتويه هذا النص، هو أنه لم يعبِّر عن موضوعية الحقيقة وحدها، بل عبَّر عن موضوعية المعرفة كذلك. وهذا أمر ذو أهمية في نظرية المادية الدياليكتيكية للمعرفة. فإن المعرفة تعطينا الحقيقة الموضوعية حين تعكس العالم بصورة صحيحة. ولذا لا يختلف الناس في كل بلد وفي كل شعب من حيث انعكاس صورة الأشياء الموضوعية في أذهانهم (معرفتهم)، وإن اختلفوا في شكل الصورة المعرفية التي يعكسون فيها الصورة الواقعية، أي وإن اختلفت اللغات وكتابة اللغات المعبِّرة عن معرفتهم الموضوعية المشتركة للحقيقة الموضوعية الواحدة. واختلاف الشكل هنا - أو «خصوصية» الشكل بالنسبة لكل لغة - لا يغير شيئاً من موضوعية المضمون نفسه في كل لغة. وذلك يرجع - في الواقع - إلى أن المعرفة البشرية شكل من أشكال الحقيقة الموضوعية. ولا يمكن تجاهل هذه العلاقة بين الحقيقة والوعي البشري، أي لا يمكن تجاهل دور الإنسان في اكتشاف الحقيقة، ومعرفتها، والتأثير المتبادل بينه وبينها، وإلا فلماذا كل هذا الكلام بشأن الحقيقة والمعرفة إذا ألغينا هذه العلاقة. لكن، إذا كانت المعرفة شكلاً من أشكال الحقيقة، أفليس هذا يضفي على الحقيقة جانباً ذاتياً؟

نقول: بلى، غير أنه الجانب الذاتي الوحيد لها، وهو لا يغير شيئاً من واقعها الموضوعي. فإن الحقيقة تتميز بطابع الشمول والضرورة، حسب التعبير الفلسفي. وهذا الطابع يعني أن الناس جميعاً يعترفون بها. غير أن

ذلك لا يعني ـ بالطبع ـ أن الحقيقة تكتسب موضوعيتها من هذا الاعتراف الجماعي بها، وإلا لما كانت موضوعية.

نحن لا نزعم أن النص السينوي الذي نعالجه الآن، يحمل كل هذه الأفكار. بل يمكننا القول إنه يحمل بذوراً حية لهذه الأفكار. وهو ـ بأبسط فهم له ـ يتضمن رؤية واضحة لموضوعية العالم الخارجي. وليس هذا النص وحده، بين نصوص ابن سينا، يتضمن هذه الرؤية الواضحة باتجاهها المادي. فإن النصوص التي سبق أن عرضناها خلال هذا البحث في نظريته المعرفية، تكشف كلها أن منطلقه في عملية المعرفة، هو الوجود الموضوعي للعالم المادي. يكفي أن نتذكر من هذه النصوص ما يؤكد فيه فكرة انعكاس القوى الطبيعية وقوى الحياة في أجهزة الإدراك الحسي، وتمثلها جميعاً في الإدراك العقلي وهو في أعلى درجة يتصورها ابن سينا من درجات هذا الإدراك[1] (العقل القدسي). أما النصوص التي يضع فيها قضية الحدس، فليست تعارض موقفه من موضوعية الوجود الخارجي، لأن كل ما فيها أنها تضع طريقين نحو معرفة هذا الوجود نفسه: طريقاً ينطلق من مادته الملموسة مباشرة، وطريقاً يقفز عن هذا المنطلق إلى مصدر غيبي للمعرفة. وفي كلا الطريقين يبقى العالم الموضوعي هو المحتوى الجوهري للمعرفة.

وإذا نحن ذهبنا أبعد من ذلك، متجاوزين التفسيرات المثالية لفلسفته في ما وراء الطبيعة، أمكننا أن نكتشف فيها خط امتداد لعالم واحد، مادي أزلي، له وجوده الموضوعي، وأن نرى هذا الخط متمثلاً في فكرة ابن سينا عن المادة والصورة الأزليتين، الضروريتين الوجود عن «العلة الأولى» التي هي ـ بدورها ـ ضرورة الوجود بذاتها.

لقد استخدم ابن سينا مبدأ «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» استخداماً بارعاً ومعقداً في نفي السببية الوحيدة المطلقة عن «الموجود الأول»، وإثبات مشاركة الموجودات الأوائل في سببية وجود العالم. وذلك عن طريق أن «الكثرة» الوجودية لا يمكن أن تكون صادرة عن «الواحد»، وإنما هي عن

---

(1) راجع فقرتي: «هـ»، «و» السابقتين.

هذه الموجودات كلها. بذلك أمكنه أن يجعل لهذه الموجودات ـ ومنها الصورة والمادة، ومنها الحركة الأزلية أيضاً ـ فعلاً سببياً مؤثراً في العالم، بالإضافة إلى كونها ـ في مذهبه ـ أزلية مرتبطة بأزلية «الأول» ذاته، بناء على أن المعلول لا ينفك عن علته[1]. وحاصل كل ذلك إضفاء صفة الوجود الموضوعي على العالم الواحد الممتد في الأزل، والمتوالد بعضه من بعض على نحو من السببية الجدلية النسبية. وقد وجد ـ أي ابن سينا ـ خلال هذه الجدلية، مجالاً لافتراض كونها غير متناهية[2] كذلك.

هذه إشارة مكثفة لقضايا فلسفية تناولها ابن سينا في منظومته الشاملة بإسهاب. وسنعود إليها ـ بعد ـ في فقرات أخرى من هذا البحث.

إن الاعتراف بالحقيقة الموضوعية، هو بحد ذاته، كمبدأ، يفتح آفاقاً لإمكان معرفتها. من هنا نستنتج استنتاجاً أولياً أن مذهب ابن سينا في الوجود يؤدي إلى أن معرفة هذا الوجود ممكنة للإنسان، وأن ليس من الممتنع على العقل البشري أن يدرك كل شيء من حقائق العالم. ولكننا لا نقف عند هذا الاستنتاج الأولي في مسألة إمكان المعرفة لدى ابن سينا. بل أن هناك جوانب من فلسفته توسع نطاق هذا الاستنتاج وتقدم النماذج التطبيقية له. ويمكننا أن نذكر منها جانبين تتجلى فيهما إمكانية معرفة العالم في مذهبه:

أولهما، جانب التجربة العلمية. ونعني ـ هنا ـ بحوثه في الطبيعة والطب والكيمياء. ففي هذه البحوث استخدم أسلوب النظر والتطبيق بجدليتهما الواقعية، أي بالتعامل المتبادل بينهما. فلم يعتمد التجربة مستقلة عن النظرية، ولم يعتمد النظرية مستقلة عن التجربة. وفي سبيل ذلك أخضع القياس المنطقي للتجربة والاستقراء. وبالعملية نفسها أخضع التجربة للقياس المنطقي، وتحول المنطق في بحوثه هذه من كونه أشكالاً صورية ميتة، إلى

---

(1) راجع تفاصيل ذلك في الإشارات، ج 2، ص 65 ـ 66 حتى ص 87 مع شروح الطوسي وتعليقات سليمان دنيا من الصفحات نفسها. وفي «النجاة»، ص 276 ـ 277.

(2) راجع الإشارات، ج 2، ص 13 وما بعدها حول مذهب الجزء الذي لا يتجزأ.

كونه صوراً مليئة بالحياة الواقعية المتحركة المتحولة. ومن هنا استخلص تعريفه للمنطق بأنه «علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة، وأحوال تلك الأمور، وعدد أصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة، وأصناف ما ليس كذلك»[1].

في هذا التعريف نرى المنطق أداة حركية تنظم العلاقة بين شكل المعرفة ومحتواها، ونرى الانتقالات في حركة القياس من المعلوم إلى المجهول تعكس الانتقالات الجدلية بين صورة الذهن وصورة الواقع. كان ابن سينا ينظر إلى الظواهر الطبيعية ليفسرها وفق قوانين الطبيعية، على أساس أن هذه القوانين تعبير عن جوهر كل من هذه الظواهر، أي أنه كان يرى أن جوهر الأشياء يقع في متناول المعرفة البشرية. ولدينا هنا مثال ملموس يحمل أكثر من دلالة واحدة على وضوح الصلة بين بحوثه الطبيعية ونظريته في المعرفة، وإن كان هذا المثال وارداً في قسم «ما بعد الطبيعة» من كتاب «الإشارات»[2] (وهو وارد في منطق «الإشارات» أيضاً)[3].

يرى ابن سينا أن الأشياء الجزئية يمكن أن تعقل، أي أن يدخل إدراكها في نطاق عملية المعرفة العقلية بحيث تتخذ شكل كليات. وذلك بملاحظة عللها الطبيعية، وسريان هذه العلل في معلولاتها بصورة مطردة، وبنتيجة الاستقراء يكون الكلي متمثلاً في الجزئي، وبذلك يصبح الجزئي نفسه كلياً في العقل. مثال ذلك: الخسوف القمري كحادث خاص (جزئي). فهو بالرغم من كونه حادثاً جزئياً، يمكن أن يتناوله العقل من ناحية علاقته بعلته الطبيعية، وهي توسط القمر بين الشمس والأرض. وبهذا الشكل من الإدراك العقلي لهذا الحادث الجزئي يتحول إلى كلي. أي أن القضية الجزئية (انخسف القمر) تنحل إلى قضية كلية (كلما توسط القمر بين الشمس

---

(1) الإشارات، ج 1، ص 24.
(2) الإشارات، ج 3، ص 202 ـ 203.
(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 281 ـ 283 (حول العلوم البرهانية).

والأرض حصل الخسوف) أو أنها تنحل ـ في الاصطلاح المنطقي ـ من كونها «حداً أصغر» إلى كونها «حداً أوسط»[1].

قلنا إن هذا المثال يحمل أكثر من دلالة واحدة في موضوعنا. وذلك أنه يدل ـ أولاً ـ على النظر إلى القوانين الطبيعية، من حيث هي قوانين موضوعية، ومنها مثلاً قانون العلاقة السببية بين الأشياء. وهذا يدل ـ ثانياً ـ أن الأشياء التي تنعكس في هذه القوانين، هي نفسها حقائق موضوعية تتحول في ذهن الإنسان إلى أشكال معرفية. وفي هاتين الدلالتين تكمن دلالة ثالثة، هي أن الذهن البشري بإمكانه معرفة هذه الحقائق ومعرفة قوانينها الداخلية وقوانين العلاقة بينها، معرفة موضوعية كذلك. ثم أن هذا المثال يكشف لنا، بمفاجأة ممتعة، أنه كان لدى ابن سينا «مشروع» حل واقعي لمشكلة الإدراك العقلي يأتي عن طريق الجزئيات الواقعية، دون توسط «العقل الفعال»، أي دون اللجوء إلى عامل «فوقي» من خارج حركة العقل الذاتية. ولكن، يبدو أن «الشيخ الرئيس» لم يفطن إلى استخدام هذا «المشروع» في حل مشكلته تلك، وإنما التمعت الفكرة في ذهنه عند محاولته تفسير علم الله للجزئيات في نظريته القائلة بأن واجب الوجود يعقل الأشياء على نحو كلي[2]، ثم اقتصر استخدام هذه الفكرة على هذا الموضوع. ومن أسف أن تقف فكرته عند هذا الحد في مجال التطبيق، مع أنها مؤهلة لفتح طريقه المسدود في مشكلة الإدراك العقلي (التجريد). يضاف إلى ما تقدم من دلالات هذه الفكرة السينوية، أي فكرة العام الحاصل عن طريق الجزئي أنها تدفع ابن سينا إلى الخروج على طريقة أرسطو التي تحصر طريق العلم في الكلي وتنفي كون العلم بالجزئي عاماً.

ثانيهما، الجانب الميتافيزيقي: وهنا إذا اخترقنا الشكل المثالي والميتافيزيقي ونفذنا إلى المضمون الواقعي الذي يحتويه هذا الجانب من

---

(1) ينبه «الشيخ الرئيس»، في المثال، إلى أن الجزئي المقصود بهذه العملية، ليس هو «الجزئي الزماني»، أي المحدد زمانه بأنه الذي حصل الآن أو في زمن سابق معين، أو في زمن لاحق معين.

(2) النجاة، ص247.

فلسفة ابن سينا، أمكن أن نرى في نظام «العقول المفارقة»، وفي نظام الامتداد الجدلي لسلسلة الأسباب الوجودية للعالم، ابتداء من أشكاله الميتافيزيقية حتى الوجودات المادية في عالمنا ـ أمكن أن نرى في هذين النظامين إلى جانب عملية الوجود الأزلية، عملية التعقل كذلك، وأمكن أن نرى عملية التعقل هذه في «ما وراء الطبيعة» تمثل ـ في التصور السينوي ـ جسراً كونياً لعقل الإنسان يعبر عليه ليستكمل بذلك قدراته الذاتية، فيضيف إليها وإلى أدواته المعرفية الطبيعية (الحواس بنوعيها: الظاهرة و«الباطنة»)، قدرة لا حد لها في استطلاع أسرار الكون وحقائقه غير المتناهية. وفي ما سبق أوضحنا مصدر الحاجة، عند ابن سينا، إلى وضع هذا الجسر الكوني لعقل الإنسان، أو مصدر المشكلة التي ألجأته إلى هذا الحل الميتافيزيقي شكلاً، والواقعي مضموناً.. نقول: الواقعي مضموناً، دون تحفظ. ذلك لأن النظرة الشاملة في التعليم الفلسفي السينوي تسمح لنا بالقول إنه كان واضحاً في تفكيره ما للعقل البشري من قدرة لا حد لها على المعرفة، عملياً، وأنه كان واضحاً لديه ـ لذلك ـ أن عملية تجريد المفاهيم انطلاقاً من الأشياء الجزئية، هي قضية جوهرية في تشكيل المعرفة وفي ممارسة العقل البشري قدرته تلك، للوصول إلى جوهر الأشياء. وما كان ابن سينا يشك أن هذه الممارسة أمر واقع يعرفه في نفسه كعالم وفيلسوف ومفكر. ولكن المشكلة عنده تنحصر في نطاقها النظري. وقد اصطدم، في هذا النطاق وحده، «بعقدة» التحول من المحسوس إلى المجرد: كيف يحصل ذلك؟ أين هي «الحلقة المفقودة» في سلسلة التجريدات المتصاعدة خلال قوى الإدراك؟

لقد أوضحنا في ما سبق أيضاً أسباب هذه «العقدة» وكيف لم يستطع أن يجد الحل لها إلا خارج وظيفة المادة الدماغية في الإنسان. ولكن ينبغي أن نفهم أن هذا العامل الخارجي لا يزيد عن كونه عاملاً مساعداً لإخراج ما هو موجود بالقوة إلى كونه موجوداً بالفعل، أي أنه وسيلة تحويلية، لا وسيلة خلق وإيجاد لما لم يكن موجوداً.

فلنقرأ له هذا الاعتراف الصريح بأنه لا شيء في الوجود يمتنع أن يكون

معقولاً، إلى جانب وضعه صيغة «العقدة» من جديد بشكلها الصريح أيضاً. يقول:

«... نعرف أن طبيعة الوجود وطبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك (أي بما هي طبيعة الوجود وطبيعة أقسام الوجود)، غير ممتنع عليها أن تعقل، وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة، أو مكنونة بعوارض المادة. فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة، وظهر في ما سلف أن ذلك الوجود إذا جرد عن هذا العائق كان وجوداً وماهية معقولة»[1].

وفي الفصل نفسه الذي ورد فيه هذا الكلام يقول هذه الكلمة الأشد صراحة: «... فإنا نعلم يقيناً أن لنا قوة نعقل بها الأشياء...»[2] (نضع علامة التوكيد على كل لفظة في هذه العبارة). لسنا نحتاج منه إلى تصريح أوضح وأدل على رأينا من هذا التصريح الدامغ. فما دام موقناً إلى هذا الحد بأن «لنا قوة نعقل بها الأشياء»، وما دامت المادة وعوارضها هي التي تعوق قوة العقل فينا عن أن نعقل، وما دام لم يستطع أن يجد «الحلقة المفقودة» التي تزيل هذا العائق في داخل أجهزتنا الإدراكية، فقد لجأ إلى البحث عنها خارج هذه الأجهزة، في «العقل الفعال»، لكي لا يجد نفسه مرغماً على حرمان العقل البشري تلك القدرة الهائلة على معرفة كل شيء، في حين هو ـ أي ابن سينا ـ يجد آثار هذه القدرة بجلاء لا يمكن معه إلغاؤها أو إنكار وجودها.

(1 و2) النجاة، ص 243 ـ 244. قد يقال إن هذا التصريح وما سبقه وما استشهدنا به قبل ذلك من إمكان «عقل» الجزئيات أن تشكل كليات، كما في مسألة الكسوف، إنما هو كلام قاله ابن سينا في سياق المباحث الإلّهية (ما وراء الطبيعة)، فلا ينطبق إذن على أمور العالم المادي. نجيب عن ذلك: أولاً، بأن ابن سينا يضع أمثال هذه الأفكار في ذلك السياق على أساس كونها مبادىء عامة مسلماً بها في العلوم الخاصة كعلوم الطبيعة والرياضيات، وينطلق منها على هذا الوجه كمستندات لآرائه في «العلم الإلّهي». وثانياً، إننا لا نفصل بين أفكار الفيلسوف في مجال «ما وراء الطبيعة» عن أفكاره في مجالات أخرى. فإنما هي جميعاً تنبع من مصدر واحد، هو انعكاس العالم الواقعي في تفكيره بهذا الشكل أو بذاك. وليست تصوراته الميتافيزيقية سوى شكل من أشكال هذا الانعكاس، فهي أصداء معينة لنوع علاقته بالعالم الواقعي ولموقعه المعين في المجتمع.

ثم إن هذه العلاقة الميتافيزيقية الشكل، بين عقل الإنسان و«العقل الفعال»، تعكس أيضاً جانباً من الصورة الكونية التي يتصورها ابن سينا لوحدة العالم. وهي وحدة تدخل «المادة» في نظامها الأزلي متحولة من «الوجود بالقوة» إلى «الوجود بالفعل»، كوجود موضوعي في الحالتين، كما تفيدنا فلسفة «ما وراء الطبيعة» السينوية.

* * *

ط ـ نتيجة البحث

نخلص، هنا، من معالجة نظرية المعرفة السينوية، إلى الاستنتاجات الأخيرة التالية:

1 ـ المعرفة الإنسانية ليست ذاتية، بمعنى أنها ليست تأملاً داخلياً ذات محتوى ذاتي، وإنما هي موضوعية، بمعنى أن محتواها هو الحقيقة الموضوعية، تستمده مدارك الإنسان من الطبيعة والمجتمع، والكون الموضوعي بوجه عام.

2 ـ أدوات المعرفة هي حواس الإنسان: الخارجية، والداخلية، ثم العقل، أي قوة التجريد.

3 ـ عملية التجريد (تجريد الكليات والمفاهيم) لا تستقل بها قوى الإدراك البشري بذاتها دون معونة من عامل خارجي، هو «العقل الفعال» المتجرد من العلاقات المادية.

4 ـ قوى الإدراك البشري، بمعونة هذا العامل الخارجي، قادرة على معرفة جوهر الأشياء، وعلى فهم العالم.

5 ـ ولكن المعونة الخارجية (الاتصال بالعقل الفعال) ليست متاحة لكل إنسان. لأنها تتوقف على خصائص عقلية ممتازة، غير فطرية، بل اكتسابية، إما بالتعلم، أو بالحصول على المعقولات الأولية وعلى الحد الأوسط (القضايا الكلية البرهانية)، بطريق الحدس.

6 ـ نظرية المعرفة السينوية ذات أساس مادي، تتخللها ثغرات مثالية نشأت من بعض جوانب القصور العلمي بسبب من الوضع التاريخي المعين.

3 ـ مسألة النبوة

ليس لابن سينا نظرية مستقلة في مسألة النبوة والوحي النبوي. وإنما موقفه في هذه المسألة متصل بنظريته في المعرفة، ومتفرع عنها. وقد ألمحنا إلى ذلك في قضية الحدس خلال بحث هذه النظرية[1]. ويمكن تحديد موقفه هنا بأنه لا يختلف، من حيث الأساس والجوهر، عن موقف سلفه الفارابي. فكلاهما يضع النبوة والوحي في مستوى كونهما شكلاً من أشكال المعرفة البشرية، يصدر عن درجة رفيعة من درجات الإدراك البشري، ويرتبط بالقوى نفسها التي هي الأساس المشترك للمعرفة عند كل إنسان، ولكن الفارق بين الناس يأتي من تفاوت هذه القوى في مدى قابلية التلقي وفي مستوى الصفاء المؤهل للإدراك العقلي أن يرتفع إلى درجة «العقل القدسي» في المصطلح السينوي، وهي مرتبة النبوة. وكلا الفيلسوفين يرجع الدور الأساس في بلوغ هذه المرتبة إلى عمل القوة الإدراكية «الباطنة» المسماة بـ «المتخيلة».

ذلك يعني أن مفهوم النبوة، في الفلسفة السينوية، كمفهومها في الفلسفة الفارابية، يختلف عن مفهومها الإسلامي الصافي. فالنبوة في الإسلام، كدين وإيديولوجية، رسالة إلّهية يتبلغها النبي وحياً من اللّه. والوحي هو طريق التبليغ الإلّهي للنبي رسالته، وهو طريق يختص به الأنبياء دون غيرهم من البشر، ولا طريق للاتصال بين اللّه والبشر إلا هذا الطريق (الوحي). فكان حقاً للنبي إذن ـ بناء على ذلك ـ أن يكون لسان حاله قائلاً «... أنا وحدي، لا غير، في عصركم، ينزل عليَّ الوحي من اللّه، ويخبركم بالحق

---

(1) أنظر فقرة «هـ» من هذا الفصل.

والواقع دون خطأ ولا كذب ولا سهو في ما أقوله عن الله..»[1]. إضافة إلى ذلك، في مسألة النبوة، أنه «لا مجال للأقوال والجدل، ولا للمنطق والأقيسة»[2]. فالنبوة ـ إذن ـ بهذا المفهوم الذي اتخذ شكلاً إيديولوجياً، هي شيء آخر لا يخضع للتفسير السيكولوجي المحض ـ كما فعل الفارابي ـ ولا للتفسير السيكولوجي ـ الفسيولوجي، كما فعل ابن سينا. فإن تفسير النبوة بأية من الطريقتين الأخيرتين، يلغي ـ أولاً ـ كونها منصباً إلّهياً خاصاً ينحصر في أفراد من البشر، ويقضي ـ ثانياً ـ على المسلّمة الدينية القائلة بحصر الاتصال مع الله في النبي وحده، ثم حصر حدود هذا الاتصال بين الله والنبي في نطاق تبليغه الرسالة الإلّهية وما يتعلق بمهماته الرسولية. ونحن في تفسيراتنا السابقة لمثل هذا الموقف الفلسفي تجاه إحدى المسلّمات الدينية المأخوذة في أساس الإيديولوجية الرسمية، لم نعتبر ذلك موقفاً فلسفياً محضاً، منعزلاً عن الموقف الإيديولوجي.

والواقع أنه ليس بصحيح وضع فاصل بين الموقفين، إلا إذا وضعنا فاصلاً حاسماً بين الفلسفة والواقع، وهذا يخالف الحقيقة الفلسفية نفسها.

قلنا، منذ سطور، إن موقف ابن سينا لا يختلف عن موقف الفارابي، من حيث الأساس والجوهر، في مسألة النبوة. هذا صحيح، ولكن تميز ابن سينا عن سلفه الفارابي، هنا، بطريقة معالجته المسألة. فهو يعالجها بتفصيلات وتخريجات تنطلق من موقع العالم والطبيب، المحلل لوظائف القوى النفسية بارتباطها مع الوظائف العضوية للإحساس ووظائف العقل العملي والقوة النظرية في الإنسان، ويتخذ من القوانين العامة في الطبيعة ومبادىء العلوم التجريبية، سنداً لاستنتاجاته في هذا المجال، على قدر ما

---

(1) الشيخ محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، ص 128. وفي الفقرة الأخيرة من هذا القول (دون خطأ ولا كذب ولا سهو...) إشارة إلى مذهب الإمامية في وجوب عصمة النبي، بمعنى أنه «لا يصدر عنه شيء يؤاخذ عليه، لا عمداً ولا سهواً». ولغير الإمامية من المذاهب الإسلامية آراء مختلفة في أصل العصمة وفي حدودها.

(2) المرجع السابق، ص 129.

كان لهذه القوانين والمبادىء من إمكانية محدودة للتعبير عن الحقيقة الموضوعية في عصره[1]. ونظراً لمحدودية هذه الإمكانية حينذاك نرى ابن سينا يقع في أخطاء علمية خلال تحليلاته. وهذا طبيعي، ولكن المهم في الأمر أنه يتابع منهجه التطبيقي هنا. وينطلق من هذا الموقع في دراسة ظاهرة النبوة كظاهرة بشرية، وكشكل معرفي.

وينبغي، أخيراً، أن نفرق بين نوعين من المعالجة السينوية لهذه المسألة: أحدهما، هذا النوع الذي فرغنا الآن من النظر فيه، والثاني هو ما يدخل في مجال الفلسفة الاجتماعية. في النوع الأول يبحث المسألة من منطلق فلسفي. وفي الثاني يبحثها على أساس حاجة المجتمع إلى نظام اجتماعي يرسم له الطريق إلى إقامة العدالة الاجتماعية والتعاون بين أعضاء هذا المجتمع في تحقيق حاجاتهم المادية. وهنا يرى ابن سينا مجال الضرورة للنبي والشريعة من أجل «عامة» الناس. ونلحظ في طريقة وضعه المسألة هنا، إن ليس لديه فلسفة اجتماعية متميزة تتناسب مع مستوى فلسفته ككل. فإنما هو يردد كلاماً عاماً، ومعظمه من الكلام التقليدي الذي كان يقوله الفقهاء قبل عصره، ولا يرتفع حتى إلى مستوى المتكلمين الأوائل. ثم هو يردد أيضاً في هذا الكلام تلك الفكرة التي رأيناها عند أهل التصوف الفلسفي من أن الشريعة ضرورة «للعامة» من الناس، وأن على النبي أن يكتفي من هؤلاء «العامة» بالإيمان المطلق، دون أن يشغل أفكارهم «بشيء

---

(1) راجع كتاب «أحوال النفس» (تحقيق الأهواني)، الفصل الثالث عشر في إثبات النبوة، ص 114 ـ 121. يقول ابن سينا في مطلع هذا الفصل، تمهيداً لبحث الموضوع وتبياناً للحاجة في بحثه إلى المبادىء والقوانين المقررة في علوم أخرى: «ليس يمكننا في تعلم العلوم كلها أن نتحرز عن مصادرة على مقدمات تتبين في علوم أخرى. فإن مبادىء العلوم، وخصوصاً الجزئية (أي العلوم المتخصصة)، تتعرف إما من علوم جزئية غيرها، أو من العلم الكلي الذي يسمى فلسفة أولى. فليس يمكن أن يبرهن على مبادىء العلوم من العلوم نفسها (أي العلوم المبحوث فيها)». ثم يشير إلى بعض تلك المبادىء العامة من غير العلم الذي يبحث فيه مسألة النبوة، فيذكر منها: «... إن كل معلول يجب أن يلزم عن علته حتى يوجد إلخ...».

من معرفة اللّه... فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له». أما ما عدا ذلك من الأفكار المتعلقة بكون اللّه جوهراً بسيطاً لا ينقسم، وأنه ليس في العالم ولا خارجه إلخ... فليس ينبغي للنبي أن يكلفهم بمعرفتها.. وأن على «العامة» أن يلتزموا تعاليم الشريعة كاملة. أما «الخاصة» (يقصد الفلاسفة والمتصوفة) فليس عليهم إلا أن يروضوا نفوسهم على عدم الاستجابة لنزعات الجسد، وأن يبعدوها «عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة»[1].

لدى ابن سينا، إذن، منهجان في إثبات النبوة: واحد نابع من اتجاهه الفلسفي ومن منهجه في البحث، والآخر نابع من خارج فلسفته وخارج منهجه. وهذا الفارق بين ما نقرؤه في كتاب «أحوال النفس» وما نقرؤه في «النجاة» عن مسألة النبوة، يحملنا على ترجيح أن فصل «النجاة» هذا قد ألحقه بها الناسخون، وليس هو من أصل الكتاب كما أملاه ابن سينا على تلميذه الجوزجاني. يؤيد ذلك ما جاء في مقدمة الأهواني لكتاب «أحوال النفس» من أن هذا الفصل لا يوجد في «النجاة»[2]. وإذا كان صادراً حقاً عن ابن سينا نفسه[3]، فإن ذلك يكشف لا عن تناقض أصيل في تفكيره، بل عن تناقض متعمد يمكن أن يكون لجأ إليه تقية في بعض ظروفه السياسية المتقلبة المتناقضة هي نفسها أيضاً. وليس يصح أن يقال إن مقارنة الفصلين المذكورين، أحدهما بالآخر، تعبِّر عن إحدى ظاهرات السمة العامة للفلسفة العربية، وهي سمة «التوفيق بين الدين والفلسفة»!. فنحن لا نأخذ بمثل هذا القول من الأساس، لأننا لا نوافق على وجود هذه السمة أصلاً. هذا من

---

(1) النجاة، (فصل في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى اللّه والمعاد)، ص 303 ـ 308. وهذا الفصل وردت خلاصة له صغيرة في «الإشارات»، ج 3، ص 226 ـ 227.

(2) «أحوال النفس للشيخ الرئيس ابن سينا»، تحقيق الأهواني، مقدمته، ص 16.

(3) يؤيد احتمال صدوره عنه أن مضمون فصل «النجاة» (طبعة القاهرة 1938) وارد أيضاً في «الإشارات» وإن كان وارداً فيها بصورة مكثفة جداً وموجزة جداً، بحيث لا يعطي الصورة الواردة في «النجاة».

جهة. والمقارنة أو العلاقة بين الفصلين في موضوعنا، هي ـ من جهة ثانية ـ لا يمكن أن تدخل في إطار «التوفيق بين الدين والفلسفة» حتى مع التسليم بوجوده، لأنه لا يصح أن توضع مسألة «التوفيق» إطلاقاً حين يكون الأمر متعلقاً بنصين متباينين منهجاً واتجاهاً وأسلوب معالجة.

ج ـ قضية الوجود في فلسفة ابن سينا

● تمهيد

بحث هذه القضية في فلسفة ابن سينا، يعني الإحاطة بفلسفته من مختلف جوانبها، ما سبق بحثه منها وما لم نبحثه بعد.. ذلك لأن الوجود قضية فلسفية، تستقطب معظم القضايا التي تشغل فكر الفيلسوف دائماً. وهي تشمل ـ بالأخص ـ قضية العلاقة بين الوجود والماهية من ناحية، والعلاقة بين الوجود وبين كل من الحركة والمكان والزمان من ناحية أخرى، وقضية المقولات التقليدية الخاصة بالوجود الميتافيزيقي والطبيعي ومقولات الجوهر والعرض، والوجود الموضوعي والذاتي، فضلاً عن المقولات السينوية بشأن الوجود الممتنع والممكن والواجب... إلى غير ذلك من قضايا يتوقف على تحديد الموقف منها تحديد الاتجاه الفلسفي والإيديولوجي لهذا الفيلسوف أو ذاك.

على هذا النحو نجد قضية الوجود، في فلسفة ابن سينا، محوراً لجملة من القضايا المهمة تتمثل فيه وحدة الفلسفة السينوية، كما تتمثل فيه تناقضاتها.. من هنا إن معالجة هذه القضية تتضمن معالجة الكثير من مواقف «الشيخ الرئيس» الفلسفية وعلاقاتها بمنهجه في دراسة الطبيعة.

وتحديداً لهذا التوجه العام، سنحاول النظر في العلاقة بين قضية الوجود والقضايا المحددة التالية، كما وضعها ابن سينا في مجمل نظامه الفلسفي:

أ ـ بين الوجود والماهية

المسألة هنا هي تحديد أيهما الأصل في الفلسفة السينوية: الوجود أم الماهية؟ لأن هذا التحديد ـ كما قلنا من قبل ـ سبيلنا إلى رؤية الفارق بين موقفين أو اتجاهين في الفلسفة: الاتجاه المادي، وهو الذي يقول بأصالة الوجود.. والاتجاه المثالي، وهو الذي يقول بأصالة الماهية. فإن هذا القول الأخير يؤدي إلى نفي الوجود الحقيقي الموضوعي للكائن، وإلى كون الماهية، بوصف أنها «فكرة»، متمتعة وحدها بصفة الوجود الحقيقي الثابت. أي أن القول بأصالة الماهية يحدد موقفاً مثالياً وميتافيزيقياً معاً. أما القول بأصالة الوجود فمؤداه أن الكائن، أي الموجود الواقعي، يتمتع بوجوده الموضوعي المستقل، وأن «الفكرة» (الماهية) انعكاس لهذا الوجود. وهذا أساس المادية الفلسفية. فأين مكان ابن سينا من هذين الاتجاهين؟

1 ـ «لا متقدم بالوجود قبل الوجود»

لدينا نصوص كافية للدلالة على مكانه. فهذه النصوص تؤكد أنه اختار مذهب أصالة الوجود. أي أنه وضع نفسه على صعيد الاتجاه المادي في مسألة الوجود والماهية. وهذا يؤدي ـ موضوعياً ـ إلى تحديد اتجاهه أيضاً في المسألة الجوهرية للفلسفة. نعني: مسألة الكائن والوعي، أي مسألة مفهوم العلاقة بينهما.

يقول ابن سينا[1]: «قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى. ولكن، لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي (أي صفة الوجود) بسبب ماهيته التي ليست من الوجود[2]، أو بسبب صفة أخرى. لأن السبب متقدم في

---

(1) الإشارات، ج 3، ص 56.

(2) هكذا أورد محقق هذه الطبعة «للإشارات» صيغة العبارة: «... ماهيته التي ليست (من) الوجود». وهو يقول في الهامش إن العبارة وردت في ثلاث نسخ للكتاب بالصيغة التالية: «... ماهيته التي ليست هي الوجود». ولا ندري لماذا أضاف

الوجود، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود».

لا يكتفي ابن سينا، هنا، بالحكم الجازم أن الوجود متقدم على الماهية، بل يضيف إلى ذلك ـ أولاً ـ صفة التعميم لهذا الحكم، بقوله أن «لا متقدم بالوجود قبل الوجود»، أي لا شيء إطلاقاً يمكن أن يتقدم على الوجود. ويضيف ـ ثانياً ـ تعليلاً لهذا الحكم يزيده توكيداً. فهو يقول إن الماهية قد تكون سبباً لإحدى صفات الشيء الموجود إلا صفة وجوده. فإن هذه الصفة لا يمكن أن تكون الماهية سبباً لها. أي لا يمكن أن تكون الماهية سبباً لوجود الشيء.. لماذا؟ هنا يأتي التعليل الذي هو بمثابة صيغة أخرى للحكم نفسه تؤكده وتدعمه. يقول التعليل إنه لو كانت الماهية سبباً لصفة وجود الشيء، لكانت متقدمة عليه ـ أي على الوجود ـ لأن السبب يجب أن يكون قبل المسبَّب، وما دام الوجود لا يتقدمه شيء إطلاقاً، فليس يمكن أن تكون الماهية سبب الوجود. فهذا حكم معه قياسه البرهاني.

ويقول ابن سينا أيضاً[1]: «العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية، علة لبعض تلك العلل كالصورة، أو لجميعها، وهي علة الجمع بينها...».

ظاهر هذا الكلام، كقاعدة عامة، يفيد أن علة وجود الشيء هي في الوقت نفسه علة للعلل المقومة لماهيته. أي أن ماهيته معلولة لعلة وجوده. وبناء على قاعدة أن العلة متقدمة على المعلول، فإن علة وجوده متقدمة على ماهيته، أي أن وجوده ـ بالنتيجة ـ متقدم على ماهيته. لكن ابن سينا قد يقصد بهذا الكلام أن الشيء الذي له مادة وصورة فإن مادته وصورته علتان لماهيته، وهما معلولتان لعلة وجوده، وبما أن وجوده لا يتحقق إلا باجتماع المادة والصورة، فقد يعني بذلك أن وجود الشيء وماهيته يتحققان معاً في

= محقق الطبعة (سليمان دنيا) لفظ «من» إلى هذه العبارة، ما دامت النسخ الثلاث جاءت خالية منها؟ إننا نرجح أن تكون الصيغة الواردة في النسخ الثلاث، أي الخالية من لفظ «من»، هي الصيغة السينوية الأصلية، لأنها تعني أن الماهية مغايرة للوجود، لذا لا يصح أن تكون سبباً له.

(1) الإشارات، ج 3، ص 33.

وقت واحد. غير أنه حتى إذا كان هذا ما يقصده، فإن المضمون الأساسي لهذه الموضوعة هو تقدم علة الوجود على علة الماهية. وهذا المضمون بذاته يعني النظر إلى الوجود الواقعي باعتباره الأصل للماهية، بمعنى أنه لا ماهية للشيء إذا لم يوجد الشيء بالفعل.

2 ـ الواقع والمفهوم

ويمكن توكيد هذا الموقف بما سبق أن رأيناه من منطلقات ابن سينا في المعرفة. إذ جعل انعكاس الواقع في الحس أساساً لصياغة المفاهيم المجردة التي هي ـ بجوهرها ـ انعكاساً لهذا الواقع في الفكر. والمفاهيم هذه هي الماهيات. يقول ابن سينا بصدد هذا الانعكاس[1]:

«الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد، ثم يكون متخيلاً عند غيبته (. . .) وقد يكون معقولاً عندما نتصور من زيد، مثلاً، معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره». أي معناه الكلي الذي ينطبق عليه وعلى غيره، أي ماهيته. «. . . وهو عندما يكون محسوساً، يكون قد غشيته غواشٍ غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته، مثل: أين، ووضع، وكيف، ومقدار (كم)، بعينه. لو توهم بدله غيره، لم يؤثر في حقيقة ماهية إنسانيته. والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها، ولا يجرده (أي الحس) عنها (. . .) وأما الخيال الباطن، فيتخيله مع تلك العوارض، لا يقتدر على تجريده المطلق عنها، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس (. . .) وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة، مستثبتاً إياها، حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً».

جدير بهذا النص أن يذكر في مجال نظرية المعرفة. وقد ذكرنا هناك شواهد مثله. أما هنا فنأخذه دليلاً على أن ابن سينا قد وضع الأمر المحسوس كموجود أول، ينتقل إلى الحس انعكاساً حسياً غير متجرد من

---

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 338 ـ 339.

المشخصات المادية الدالة على المنفرد، ثم ينتقل إلى العقل انعكاساً فكرياً متجرداً من تلك المشخصات التي يسميها فيلسوفنا «بالعوارض» أو «الغواشي الغريبة[1] عن ماهيته». (هي غريبة عن الماهية، بمعنى أن طبيعة الماهية لا تقبل من الموجود والمحسوس غير ما هو مشترك بينه وبين سائر الأفراد، دون ما هو خاص بالمنفرد من المشخصات). فالعقل حين يجرد الأمر المحسوس من هذه «العوارض» و«الغواشي»، «فكأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً»، أي جعله فكرة، أو مفهوماً، أو ماهية.

بناء على هذا التصور السينوي للعلاقة بين الوجود والماهية، يكون الوجود هو مصدر الماهية، وهو جذرها الذي منه تنشأ، أو تكون الماهية هي الوجود متحولاً من الخاص إلى العام، من واقعه «الشخصي» إلى واقعه المفهومي.

إن تصور ابن سينا هذا الشكل من التحول، وفقاً للطريقة التي يصفها في النص المذكور، يسمح لنا أن نزعم أنه كان لنظرية الانعكاس عنده أساس يحاول التعبير عنه بمثل هذا التصور للعلاقة بين الوجود والماهية، بمعنى أنه كان يفهم هذه العلاقة قائمة على أساس كون المفهوم (الماهية) ليس سوى انعكاس للصفات المشتركة بين الأشياء التي هي من جنس واحد، أو نوع واحد، بحيث ينطبق هذا المفهوم عليها جميعاً بصورة متساوية، دون النظر إلى الصفات الخاصة بكل منفرد على حدة.

إن هذا الأساس عند ابن سينا يؤكد، من جديد، أن النزعة المادية هي القاعدة التي ينطلق منها، بوضوح وصراحة حيناً وبصورة خفية أو مقنَّعة بقناع مثالي حيناً آخر. وهي النزعة التي تتجلى، أكثر فأكثر وأوضح فأوضح، في مباحثه النظرية ـ التطبيقية عن الطبيعة.

---

(1) يتكرر كثيراً عند ابن سينا وصف المشخصات للمنفرد بأنها «عوارض» أو «لواحق» غريبة عن ماهيته (يقصد: عن جوهره وحقيقته). وفي هذه الحال ينبغي أن لا نفهم ذلك منه أنه يتصور جوهر الشيء جوهراً روحانياً تتصل به المادة بصورة عرضية عابرة، أو صدفية. إن هذا التصور بعيد عن تفكيره. فهو ـ بالرغم من وصفه تلك المشخصات المادية بـ «العوارض» أو «اللواحق» ـ يرى مع ذلك أنها ملازمة لوجود الأشياء بالضرورة، بحيث لا تنفصل عنها. وسنلقي مزيداً من الضوء على هذه النقطة عند دراستنا نظرية الصورة والمادة في الفلسفة السينوية.

3 ـ شبهة اتجاه آخر!

... لكن، رغم ما رأيناه من توفر الأدلة على الاتجاه المادي، عند ابن سينا، في مسألة العلاقة بين الوجود والماهية[1]، نرى في بعض نصوصه الأخرى ما يبدو أنه مخالف لهذا الاتجاه: إما بالميل ـ حيناً ـ إلى أن الماهيات كائنة داخل الأشياء، أو بالميل ـ حيناً آخر ـ إلى أنها قبل الأشياء. يقول، مثلاً، في «النجاة» إن الكلي، إذا نظر إليه من جهة كونه كلياً غير مشروط بأنه عام مقول على كثيرين كمعنى الإنسانية، فهو موجود بالفعل في الأشياء[2]. وينقل عنه صاحب «سلم بحر العلوم»[3] أنه من القائلين بأن الكلي موجود في الخارج بعين وجود الأفراد. هذا من ناحية. ويمكن ـ من ناحية ثانية ـ أن يفهم من نظريته في الصورة والمادة، أن الماهية قبل الوجود، لكونه يرى الهيولى (المادة) كائنة بالقوة قبل اتصالها بالصورة، فإذا اتصلت بالصورة أصبحت موجودة بالفعل. وبما أن الوجود بالقوة هو إمكانية محضاً، والوجود بالفعل هو تحقق وواقع، فقد يقال إن الهيولى، كإمكانية خالصة، هي ماهية. وإنها كواقع، هي وجود. فينتج أن الماهية قبل الوجود.

ماذا كان يقصد ابن سينا ـ بالضبط ـ حين قال إن الكلي إذا أخذ دون اشتراط صفة العموم فيه، كان موجوداً بالفعل في الأشياء؟

لم يكن يقصد بذلك أن الكلي ـ في هذه الحال ـ ينحصر وجوده في الأشياء، وأن لا وجود له، ككلي، خارج الأشياء. هذه مسألة أخرى لم يكن يعنيها إطلاقاً. وإنما كان توجهه منحصراً في «تحقيق معنى الكلي». فهو يريد القول إن «المعنى الكلي بما هو طبيعة ومعنى، كالإنسان بما هو إنسان» لا دلالة له إلا على هذه الطبيعة الكلية أو هذا المعنى الكلي. أما الدلالة على الكثرة أو عدم الكثرة، أو على العموم أو الخصوص، أو على

---

(1) راجع، ص 260 ـ 262.

(2) النجاة، ص 220 ـ 221.

(3) الذي نقل ذلك عن ابن سينا هو محب الدين عبد الشكور في «سلم بحر العلوم»، ص ١٠٦ .راجع علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 41.

الوجود بالقوة أو بالفعل، فليس شيء منها داخلاً في طبيعته ومعناه، وإنما هي من اللوازم المضافة إلى طبيعته أو معناه. فإذا أخذناه هكذا، دون اشتراط الدلالة على شيء من ذلك، كان إطلاق الكلي على الإنسانية، يعني أنه موجود فعلاً في أفراده، وكان وجوده بهذا الاعتبار حقيقة فعلية. وليس ذلك تقريراً لعدم وجوده كمفهوم عقلي. بل نجد في الفصل نفسه تقريراً لهذا الوجود المفهومي العقلاني، ذلك حين ينظر إلى الكلي مشروطاً بصفة العموم. فهو يقول إنه إذا أخذناه بشرط كونه مقولاً على كثيرين بوجه ما من الوجوه، فإنما يكون ذلك **بالقوة، لا بالفعل، أي يكون بشكل إمكانية فقط**. ولكن اعتبار القوة (أي الإمكانية) إما أن يكون بالنسبة إلى «الإنسانية» الموجودة بالفعل، وإما أن يكون بالنسبة إلى الصورة **المعقولة** لمعنى «الإنسانية». فإذا اعتبرت القوة بالنسبة إلى الوجود بالفعل، فالكلي غير موجود، لأن القول بوجوده في هذه الحال يحتوي تناقضاً. فإنك إذا قلت: فلان إنسان، فكأنك قلت: فلان الموجود بالفعل، إنسان بالقوة... أو كأنك قلت: إن الإنسان الذي هو بالقوة، هو في الوقت نفسه إنسان بالفعل. وهذا هو التناقض. أما إذا اعتبرت **إمكانية** الصدق على كثيرين بالنسبة إلى الصورة **المعقولة** لمعنى «الإنسانية»، فالكلي حينئذ موجود. أي أنه موجود بالوجود المفهومي العقلي، دون تناقض. لأن الوجود العقلي بذاته هو أشبه بالوجود بالقوة أيضاً[1].

إن هذه الخلاصة لكلام ابن سينا في «تحقيق معنى الكلي» تنفي عنه فكرة حصر وجود الكلي في الأشياء، وتثبت أنه يقول بالوجود المفهومي للكلي، ولكن لا كاصطلاح فقط كما هو مذهب «الاسميين»[2] بل كأمر له مضمون حقيقي.

---

(1) أنظر النجاة، ص 221.

(2) هو المذهب المعروف بين المذاهب «المدرسية» الأوروبية في القرون الوسطى بـ «الإسمية» (Nominalism). وفي الأدبيات الماركسية إن الصراع بين المثالية والمادية في فلسفة القرون الوسطى بأوروبا كان يتمثل بشكل صراع بين «الواقعية» و«الإسمية». وهنا نتذكر قول ماركس بأن الإسمية تشكل ـ بوجه عام ـ التعبير الأول عن المادية في تلك الفلسفة (راجع مقدمة أنغلز للطبعة الإنكليزية لكتابه «الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية»).

أما ما نسبه صاحب «سلم بحر العلوم» إلى ابن سينا من القول بأن الكلي «موجود في الخارج بعين وجود الأفراد»، فقد جاء في سياق تقسيم الكلي إلى: كلي منطقي، وكلي عقلي، وكلي طبيعي[1]. وفي هذا السياق يعرض المؤلف مذهب المشائيين القائل بعدم وجود الكلي المنطقي والكلي العقلي في الخارج، ويشير إلى اختلافهم في أمر الكلي الطبيعي، وأن مذهب المحققين ـ وفيهم الشيخ الرئيس ـ هو كون هذا الكلي موجوداً في الخارج بعين وجود الأفراد.

والمقصود من الكلي المنطقي، هو المفهوم بذاته كمفهوم، بصرف النظر عن هذا الكلي المعين أو ذاك كالحيوان، مثلاً، أو الإنسان... والكلي الطبيعي هو الكلي المعين بما له من مدلول واقعي (طبيعي). والكلي العقلي هو ما يستنتجه العقل من العلاقة بين المنطقي والطبيعي، أو نسبة أحدهما للآخر[2].

فإذا وضعنا المسألة في هذا السياق، دون عزلها عنه، رأينا أن القول بوجود الكلي (الطبيعي) في الخارج بعين وجود الأفراد، ليس يعني إلغاء وجود الكلي من حيث هو مفهوم، أي بصفته المفهومية، بل يعني العكس: أي اعتراف بوجوده مع ارتباطه بمضمونه الخارجي الموجود فعلاً في المنفرد.

محصَّل ذلك أن العام، بما هو عام، له وجوده المفهومي المستقل نسبياً وله وجوده الواقعي المرتبط بوجود الخاص في الخارج. هذا المحصل ـ كما استنتجناه ـ يضع ابن سينا على خط الاتجاه المادي من حيث اعتبار الوجود قبل المفهوم (الماهية).

تبقى مسألة الفهم لنظرية الصورة والمادة، من كون الهيولى وجوداً بالقوة حتى تلتقي الصورة، لتصبح وجوداً بالفعل، واستنتاج أن ذلك يعني أن الماهية (الهيولى بالقوة) كائنة قبل الوجود. إن هذه المسألة تقتضي منا دراسة النظرية السينوية بشأن الصورة والمادة دراسة استيعاب واستقصاء، وهذا ما سنحاوله في الفقرة التالية.

(1 و2) راجع النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 41.

ب ـ نظرية المادة والصورة

هذه النظرية أرسطية الأصل، كما هو معلوم. ولكن ابن سينا، حين اتخذ منها أساساً لفلسفته، تصرف بها بحرية وإبداع، فأخضعها لعملية تكيف مع مقتضيات عصره، ومع حاجات التطور الاجتماعي، ومع المكتسبات التاريخية التي أحرزتها البشرية حتى ذلك الوقت في حقل معرفة الطبيعة. أي أنه تصرف بنظرية المادة والصورة الأرسطية، على نحو ما تصرف هو وسلفه الفارابي بنظرية الفيض الأفلوطينية لإخضاعها هي أيضاً لعملية التكيف نفسها بناء على الأسباب التاريخية نفسها. وفي مجرى بحثنا هنا سنكتشف بعض النقاط المهمة التي استقل بها ابن سينا عن أرسطو، أو تخطى بها «المعلم الأول» شوطاً جديداً نحو تبلور المواقف المادية في فلسفة القرون الوسطى.

في مدخل دراستنا نظرية المادة والصورة عند ابن سينا، ينبغي أن نبدد أولاً ما قد يفهم من أن المادة بشكلها الهيولاني المحض، في هذه النظرية، تعبر عن ماهية، كما أشرنا سابقاً. إن هذا الفهم غريب لا عن نظرية ابن سينا وحسب، بل غريب أيضاً عن أصلها الأرسطي نفسه. فإنه من الثابت عند أرسطو، ثم عند ابن سينا بعده، أن المادة تعبير عن الشيء، وأن الصورة تعبير عن مفهوم ذلك الشيء، أي ماهيته[1]. فالمسألة بالعكس إذن. وعلى هذا، فليس لدينا حتى الآن ما يفيد أن الماهية قبل الوجود عند ابن سينا. وسنرى ما سيكشف لنا البحث من جديد في الموضوع.

---

(1) يرى أرسطو أن علاقة المادة بالصورة هي من نوع علاقة المنفرد بالكلي الذي يشمله وغيره. أي أن الصورة هي المفهوم أو الماهية بالنسبة للمادة. فإن كالياس وسقراط ـ كما يمثل أرسطو ـ يتفقان بالنوع ويختلف كل منهما عن الآخر بمادته (أرسطو، ما بعد الطبيعة، 7، 1034أ 5 وما بعدها). أما ابن سينا فيعتبر المادة بمنزلة «الذات» بالنسبة إلى الصورة، وهي جوهر. و«الذات» و«الجوهر» غير الماهية (راجع النجاة، ص 200؛ والملل (الشهرستاني)، ج 2، ص 74) وسنوضح هذه النقطة بتفصيل خلال البحث.

1 ـ وحدة الأساس النظري

يتحدد مذهب ابن سينا، في نظرية المادة والصورة، بالرجوع إلى مصدرين: العالم الميتافيزيقي، والعالم الطبيعي. فلكي نكتشف وحدة مذهبه لا بد من النظر في مكان المادة والصورة ودورهما في كل من هذين المصدرين. ثم النظر في نقطة الاتصال بين مكانيهما ودوريهما في ما وراء الطبيعة وبين مكانيهما ودوريهما في عالمنا المادي. بهذا النهج من البحث نستطيع أن نكتشف كذلك نقطة الاتصال بين هذا العالم وذاك. أي أننا بذلك نكتشف كيف يتصور ابن سينا العلاقة بين الله والعالم: أهي علاقة انفصال مطلق، كما تقتضي طبيعة التوحيد والتنزيه الإطلاقي، أم هي علاقة اتصال ووحدة؟ وهذه المسألة الأخيرة تحدد نقطة جوهرية في فلسفة «الشيخ الرئيس».

لقد عالج نظريته بشأن الصورة والمادة في كلا المجالين: الميتافيزيقي والطبيعي. ومن السهل أن نكتشف أن الأساس الذي بنى عليه معالجته هنا وهناك أساس واحد، وأن منشأ وحدة الأساس هذا يرجع إلى كون ابن سينا إنما ينطلق ـ بالأصل ـ من العالم الخارجي المحسوس. وقد كان لممارسته علوم الطبيعة، نظرياً وتجريبياً، ولارتباطه المباشر بالمشكلات الاجتماعية والسياسية، أثر عميق في تحديد قاعدة الانطلاق هذه. ومن هنا نلحظ ـ بجلاء ـ أن المسألة المهمة التي ربما صح القول إنها الحلقة الأساسية في مجمل فلسفته، هي مسألة حركة العالم، نعني حركة التغير والتحول (الصيرورة) في الطبيعة والمجتمع، وما يتصل بها من أشكال الوجود المادي، كالزمان والمكان.

إن ممارسته العلمية بالأخص قد فتحت لفكره أفقاً رحباً لرؤية العالم في حركته الدائمة الملازمة لوجوده[1]، ورؤية أن هذه الحركة هي القانون

---

(1) يقول ابن سينا في تحديده موضوع العلم الطبيعي إنه ـ أي موضوع هذا العلم ـ هو «الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات» (النجاة، ص 98).

الشامل الذي عنه يصدر كل ما يجري في العالم من تغيرات المادة وتحولاتها الدائمة أيضاً. وهذه الممارسة العلمية هي نفسها قادته كذلك إلى استنتاج بعض قوانين الحركة في الأشياء، أي بعض القوانين الطبيعية التي في ضوئها انكشف له مدى الصلة الضرورية بين الوجود والحركة، أو ـ بدقة ـ بين المادة والحركة. بمعنى أنه كان يمارس، في الوقت نفسه، صياغة الحوادث الجزئية، خلال اختباراته على الطبيعة، بشكل قوانين منطقية تنعكس فيها القوانين الداخلية لحركة الطبيعة في الأشياء الجزئية.

2 ـ العالم الخارجي هو الأساس

إن هذه الرؤية العلمية، ذات الاستشراف الدياليكتيكي، وهذه التجريدات النظرية للأشياء المتغيرة المتحولة دائماً، وقفت به أمام سؤالين كبيرين: من أين مصدر حركة التغير والتحول السارية الشاملة في هذا العالم؟ وكيف تتجرد المادة، في الإدراك الإنساني، من علاقاتها الحسية لتصبح معرفة عقلية خالصة؟

بالرغم من أن مستوى العلوم الطبيعية حتى عصره، لم يكن كافياً لتمكينه من الإجابة عن هذين السؤالين الكبيرين إجابة تنطلق كلياً من منطلقه العلمي التطبيقي نفسه ـ بالرغم من ذلك، قد استطاع أن يلمح بعض الأضواء النافذة ـ وإن جزئياً ـ إلى جوهر الإجابة عن السؤال الثاني، رغم أن فهم علاقة الحركة بالوجود يمهد الأساس لفهم علاقة الفكر بالواقع، ولحل مشكلة المعرفة أخيراً.

وجد ابن سينا أمامه تراثاً فلسفياً متعدد الجوانب، متنوع المصادر الحضارية العالمية، ووجد أن المشكلة الكبرى التي تضع نفسها في المحل الأول من هذا التراث الفلسفي الضخم كله، هي مشكلة أصل العالم برمته، وتبين له أن مشكلتي: أصل الحركة في هذا العالم، ومصدر المجردات المعرفية، يرجعان ـ في الواقع ـ إلى تلك المشكلة الكبرى ذاتها. ولذا توجه إليها رأساً في حل «عقدة» السؤالين الكبيرين اللذين استوقفا فكره، باهتمام، في معظم أجزاء نظامه الفلسفي. لقد جعل القسم الطبيعي من

فلسفته رصداً نظرياً تطبيقياً لظاهرات الطبيعة، لكن لم يستطع أن يكتشف جوهر هذه الظاهرات في داخلها نفسها مستقلة عن التأملات الميتافيزيقية التي كانت تسيطر على روح التراث الفلسفي آنذاك.

غير أنه من المهم جداً أن نلحظ في ميتافيزيقا ابن سينا، مع ذلك، رفض الاستسلام للتأملات الذاتية في تصور العالم «الماورائي» وإسقاط هذه التأملات على العالم الخارجي نفسه، كما كان شأن كل من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة في نظاميهما الفلسفيين. بل الملحوظ، بأجلى ما يكون الجلاء، أن العكس هو ما تتميز به ميتافيزيقا «الشيخ الرئيس». بمعنى أن العالم الخارجي هو الذي فرض نفسه على الأفكار السينوية في «ما وراء الطبيعة». وسيتبين لنا كيف انعكست على هذه الأفكار نتائج دراسته الظواهر الطبيعية وثمار تجاربه العلمية في هذا المجال.

إن أول ما يواجهنا من ابن سينا، وهو يعالج نظرية المادة والصورة، أنه يضع الجانب الميتافيزيقي منها في إطار عملية الفيض الأفلوطينية الأصل. وبذلك يختلف وضع القضية عنده عن وضعها الأرسطي اختلافاً منهجياً سيؤدي إلى اختلاف في بعض نقاطها الجوهرية من حيث المضمون أيضاً. ولكن، حتى الإطار الفيضي لم يبق هو نفسه هنا كما وضعه أفلوطين، أو كما صاغته الأفلاطونية المحدثة. فقد اتخذ ابن سينا لعملية الفيض إطاراً سينوياً مستقلاً انصهرت فيه عناصر أفلوطينية ورواقية وأرسطية. وتبرز بين العناصر الأرسطية ـ بالدرجة الأولى ـ مقولتا المادة والصورة. وكان من نتاج هذا الانصهار تميز الموقف من العالم الخارجي عند ابن سينا، بحيث اختلف اختلافاً جذرياً عن موقف الأفلاطونية المحدثة، وجزئياً ـ ولكن بقدر مهم ـ عن موقف أرسطو:

فقد ذهبت الأفلاطونية المحدثة إلى أن الماهية «فكرة»، وأن العالم الحسي نتاج «الفكرة». وبذلك تبرز وجهها المثالي الصارم. في حين أن الموقف الأرسطي ينطلق من العالم الحسي نفسه، معترفاً بوجوده الحقيقي الموضوعي. أما موقف ابن سينا فقد كان أبعد شوطاً من أرسطو في الاتجاه نحو المادية الفلسفية، حين جعل لمقولتي المادة والصورة، في عملية

الفيض، مكاناً أكثر فاعلية وتأثيراً في وجود العالم المادي، وأوشك أن يرى الحركة الذاتية في الأشياء، وأن يرى في الحركة كونها شكلاً من أشكال وجود المادة، فخطا بذلك خطوة بالغة الأهمية في تحديد اتجاهه الفلسفي المادي، اقترنت بها خطوة أخرى نحو هذا الاتجاه برؤيته العلاقة الجدلية بين المادة والصورة على نحو يؤدي إلى نفي الثنائية التي فرضها الفكر الأرسطي على هذه العلاقة[1]. وسنرى هذا الموقف السينوي، بصورته المتكاملة، في ضوء النصوص نفسها.

3 ـ انعكاسات علوم الطبيعة في «الميتافيزيق» السينوي

ونريد الآن أن نؤكد ما قلناه، منذ قليل، من أن ميتافيزيقا ابن سينا تعكس استنتاجاته النظرية والتطبيقية عن العالم الطبيعي. إنه من اليسير أن نرى في نظام العالم الميتافيزيقي السينوي انعكاسات واضحة لمقولات العالم المادي وقوانينه التي توصل إلى اكتشافها بتجاربه وأقيسته المنطقية معاً. فإذا نحن تفحصنا نظرياته في فلسفة الوجود رأيناه يؤسس هذه النظريات انطلاقاً من تلك المقولات والقوانين نفسها. صحيح أنه يرى (العلم الإلّهي) «علماً باحثاً عن الموجود المطلق ولواحقه ومباديه» وأن هذا العلم «ينتهي

---

(1) تظهر ثنائية المادة والصورة عند أرسطو من جهتين: أولاً، من جهة كونه يعتبر المادة قابلة ومنفعلة فقط، في حين يعتبر الصورة فاعلة ومؤثرة فقط في المادة، دون أن يلحظ الوحدة الجدلية في علاقة التأثير المتبادل بينهما كما لحظها ابن سينا (راجع أرسطو، ما بعد الطبيعة 7، 1029أ 19). وثانياً، من جهة الطابع الازدواجي للمادة في النظرة الأرسطية. فإن المادة ـ بنظر أرسطو ـ هي الإمكان بالنسبة للصورة. أما الصورة فهي تحقيق ذلك الإمكان نفسه بشكل واقع. فالمادة إذن هي إمكانية صافية من جهة، وهي واقع محقق عن طريق الصورة من جهة ثانية. وبهذا تصبح نسبية، بمعنى أن الشيء هو مادة (أي وجود) من ناحية أولى، وهو صورة (أي مفهوم) من ناحية ثانية. لهذا لا تعتبر المادة بذاتها شيئاً محدداً بالنسبة للصورة (راجع أرسطو: المصدر السابق، 7، 1041ب، ص 5 ـ 6). وسنرى خلال البحث كيف تغلب ابن سينا، جزئياً ـ إن لم نقل: كلياً ـ على هذه المشكلة.

بالتفصيل ـ إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية»[1] ـ ولكن هذا شيء آخر لا يناقض ما قلناه. فهو بهذا الكلام إنما يحدد طابع العلاقة بين علم الفلسفة[2] والعلوم الخاصة الباحثة في الموجودات الجزئية، كعلوم الطبيعة مثلاً. ومن المعلوم أن الفلسفة بذاتها، كعلم، تعالج القوانين والمبادىء الأكثر عمومية، وهي التي في ضوئها تنتظم العلاقات بين مختلف القوانين المستخلصة، في العلوم الجزئية، من ظاهرات الطبيعة والمجتمع والتفكير. غير أن هذا لا يعني أن المبادىء الشاملة التي تعالجها الفلسفة، منعزلة عن تلك الظاهرات وقوانينها الخاصة، أو أن الفلسفة تنشىء هذه المبادىء من خارج عالم الظاهرات الطبيعية والاجتماعية. بل الواقع أن المبادىء الفلسفية ليست، بحقيقتها ومنشئها واتجاهاتها وتناقضاتها، سوى نتاج ذي طابع رفيع معقد لمختلف المواقف المتخذة من هذا الفيلسوف وذاك حيال الواقع الخارجي، والواقع الاجتماعي بالدرجة الأولى وبالأساس.

بناء على ذلك، حين نقول هنا عن ابن سينا إنه ينطلق في فلسفة الوجود من مقولات العالم المادي وقوانينه، لا نقصد استثناء خاصاً له بذلك. لأن هذا الانطلاق هو القاعدة الموضوعية لكل فلسفة وكل فيلسوف. ولكن الميزة التي ننسبها له هي أنه لا يخفي هذا المنطلق ولا يتجاهله ولا يغرقه بتأملات ذاتية تحاول الانعزال عنه، بل نراه متشبثاً بالجذور التي منها يستمد «العلم الإلَهي» مبادئه لتتحول إلى مبادىء عامة لسائر العلوم الجزئية. وابن سينا يقدم لنا الدليل على هذا التشبث بالجذور، أي بالمنطلق الموضوعي

---

(1) النجاة، ص 198.

(2) كان اصطلاح «العلم الإلَهي» في الفلسفة القديمة ثم الوسيطة، يعني فلسفة الوجود بمعناه الأعم، أي الوجود الكلي الشامل، وهو القسم الرئيس من فلسفة القدماء. ولذا سمى أرسطو هذا القسم بـ «الفلسفة الأولى». فقد كانت الفلسفة تشمل العلوم كلها حتى سموها «علم العلوم». وكانت العلوم التي تبحث مسائل الوجود الخاص، كعلوم الطبيعة والرياضيات وعلم الاجتماع، تسمى بالعلوم الجزئية. من هنا اعتبرنا كلام ابن سينا على «العلم الإلَهي» بمضمونه القديم، كلاماً على الفلسفة، واعتبرنا مبادىء هذا العلم في تعبيره مبادىء الفلسفة نفسها.

للفلسفة، أولاً، بطريقة معالجته مبادىء «العلم الإلّهي» بوجه عام. وثانياً، بطريقة معالجته نظرية المادة والصورة بوجه خاص. أما الوجه الأول، فيتجلى في دراسته الموضوعات التي اشتملت عليها المقالة الأولى من قسم الإلّهيات في كل من كتابي «الشفاء» و«النجاة»، وعالجها القسم الثالث من «الإشارات» متفرقة، وهو القسم الخاص بـ «ما بعد الطبيعة».

إن هذه الموضوعات تتضمن جملة من المبادىء يسميها ابن سينا «مبادىء الطبيعيات»[1]. وهي ـ بالفعل ـ موضوعات تعبر عن مقولات وقوانين منتزعة من ملاحظة الظواهر الطبيعية ذاتها، وقد عالجها في الأجزاء الخاصة بـ «العلم الإلّهي» من مؤلفاته، ليؤسس عليها نظرياته الميتافيزيقية. لقد درس موضوعات الجوهر والعرض، والواحد والكثير، والعلة والمعلول، وتحقيق المعنى الكلي، والقديم والحادث، والكيفيات المحسوسة، ومعاني القوة والفعل، والتكاثف والتخلخل، والعلاقة بين المادة والصورة ـ درس هذه الموضوعات جميعها خلال تمثلها في الوجود الطبيعي، واستخلص منها تعميمات أصبحت هي المرتكز النظري لمسائل «العلم الإلّهي».

إن مسألة الجوهر والعرض، ومسألة تقسيم الوجود إلى واجب وممكن وممتنع، ثم تقسيمه إلى قديم وحادث، ثم تقسيم الحادث إلى ذاتي وزماني، ومسألة المادة والصورة وما يتصل بها من نظرية العلل ـ هذه المسائل كلها هي من الأعمدة الأسس لميتافيزيقا ابن سينا. غير أنه لم يضع هذه الأعمدة في أمكنتها من عالم «ما بعد الطبيعة» إلا على أساس تلك التعميمات المستخلصة من دراسته عالم الطبيعة[2].

---

(1) راجع النجاة، ص 201، 207 (آخرها).

(2) نذكر هنا مثالاً ملموساً على ذلك، إلى جانب الأمثلة الأخرى الكثيرة التي سبق ذكرها والتي ستذكر ـ بعد ـ ضمن البحث. هذا المثال الذي نعنيه ورد في «النجاة» (ص 236 ـ 237) في سياق إثبات واجب الوجود، أي ضمن القسم «الإلّهي» من الفلسفة السينوية. ففي مجال البرهنة على «أنه لا بد من شيء واجب الوجود» يستخدم ابن سينا برهان التقسيم، على الطريقة الأفلاطونية، وحين يصل في تقسيماته الوجود الممكن إلى احتمال كونه حادثاً يبطل وجوده بعد حدوثه بلا فصل زمان، أي أنه يحدث ويزول في وقت واحد. يقول هنا عن هذا الاحتمال إنه محال

وأما نظرية المادة والصورة، فالأمر فيها أكثر وضوحاً. وذلك من جهة كونها أولاً مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بكل واحدة من تلك المسائل التي أشرنا إليها. ومن جهة كونها، ثانياً، العصب المركزي ـ تقريباً ـ لنظريته الكونية بكاملها. إن التعميمات السينوية بشأن المادة والصورة لا يكفي أن نقول عنها إنها نتاج دراسة الأجسام الطبيعية، بل ينبغي أن نضيف إلى ذلك أن دورها المؤثر في «ما وراء الطبيعة» هو امتداد واستمرار مادي لدورها في عالم الطبيعة. وبهذه الميزة من الامتداد والاستمرار، لعبت دوراً في إظهار العالم، خلال النظام الفلسفي السينوي، عالماً واحداً متصلاً، غير منقسم إلى عالمين منفصلين: روحاني، ومادي.

إن وحدة العالم المادية الأزلية ـ كما تظهر في هذا النظام الفلسفي ـ تحل التناقض وتلغي الازدواجية الكامنين في موضوعة «المحرك الذي لا يتحرك» الأرسطية. فإن هذه الموضوعة تنتهي بالحركة إلى السكون الأزلي في المحرك الأول ـ وهنا التناقض ـ وتفصل بين عالم «المحرِّك» الثابت الساكن وعالم «المتحرك» المتغير المتحول ـ وهنا الازدواجية ـ وتبرز مثالية أرسطو رغم بعض منطلقاته المادية[1].

= «لأن الآنات لا تتالى (لا تتوالى)، وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة في العدد لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل الحركة، يوجب تتالي الآنات (الأزمنة)، وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي...». فقد جعل ابن سينا أحد قوانين العلم الطبيعي مستنداً برهانياً له في مجال «العلم الإلّهي». وهذا نموذج ملموس لاعتماده التعميمات النظرية المستخلصة من دراسة الطبيعة، في براهينه الخاصة بعالم الميتافيزيقا.

(1) ابن سينا لا يتصور «المحرك الأول» ساكناً غير متحرك كما تصوره أرسطو. فهو ـ أي ابن سينا ـ يقول كلاماً واضحاً وصريحاً بهذا الشأن. إنه يقول: «.. فإن المحرك يقتضي شيئاً متحركاً. وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء (المتحرك) آخر، أو هو (نفسه). (...) ولذلك لم نمنع أن نتصور شيئاً يتحرك بذاته إلى وقت أن يقوم البرهان على امتناعه. ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك. إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء يتحرك هو عنه، بلا شرط أنه آخر أو هو، أو المحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه، بلا شرط أنه آخر أو هو...» (النجاة، ص 244).

ج ـ عالم مادي واحد

كيف تظهر وحدة العالم هذه في نظام ابن سينا الفلسفي؟

إن الإجابة على السؤال تحتاج إلى التفكيك الشكلي، الإيضاحي، بين ثلاث حلقات متشابكة لهذه المسألة:

الحلقة الأولى

مسألة واجب الوجود: لابن سينا في وضع هذه المسألة، منحاه الخاص المستقل. وهي، في نظريته، تقوم على تقسيم الموجود افتراضياً إلى: واجب الوجود، وممكن الوجود، وممتنع. ثم تقسيمه واقعياً، إلى واجب وممكن فقط. فإن «كل موجود إذا التفت إليه، من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه، أو لا يكون. فإن وجب، فهو الحق بذاته (اللّه)، الواجب وجوده من ذاته، وهو القيوم[1]. وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: ممتنع بذاته، بعدما فرض موجوداً». وإنما يقال: ممتنع، حين يفترض عدم علته، فإذا افترض وجود علته صار واجباً، وإذا لم يفترض شيء من ذلك، بل نظر إليه باعتبار ذاته مجرداً من كل شرط، كان ممكناً فقط. «فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب، ولا يمتنع. فكل موجود (إذن): إما واجب الوجود بذاته، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته»[2].

غير أن التقسيم إلى واجب وممكن فقط يصبح افتراضياً محضاً كذلك، حين يقسم ابن سينا واجب الوجود إلى: واجب بذاته، وواجب بغيره، وحين يصبح الممكن هو الواجب بغيره ما دام موجوداً. فإذا علمنا ـ بعد ـ أن هذا الواجب بغيره دائم الوجود، أزلياً، كواجب الوجود لذاته، أصبح وصفه بالممكن مسألة ذهنية فقط للتمايز الذاتي الصرف بينه وبين واجب الوجود لذاته، فكلاهما سواء في وجوب وجوده. «فإن كل ممكن الوجود،

---

(1) القيُّوم: الأزلي، القائم بنفسه.

(2) الإشارات، ج 3، ص 36 ـ 37.

فإما أن يكون وجوده بذاته، أو يكون لسبب ما. فإن كان بذاته، فذاته واجبة الوجود، لا ممكنة الوجود. وإن كان لسبب: فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب، وهذا محال. فيجب إذن أن يكون وجوده مع وجود السبب. فكل ممكن بذاته، فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره»[1].

إذن، ليس من موجود إلا وهو واجب الوجود. أما التمايز بين ما هو واجب الوجود بذاته، وما هو واجب الوجود بغيره، فسيصبح تمايزاً اعتبارياً يرجع إلى اعتبار أن الأول علة الثاني. وبذلك تنتقل المسألة إلى حلقة أخرى.

الحلقة الثانية

مسألة العلة والمعلول: وهنا نتوقع تطوراً مهماً في سياق منطق النظرية السينوية، لأننا سنرى في العلاقة بين واجب الوجود العلة، وواجب الوجود المعلول، ما يحدد اتجاه هذا المنطق في كل سياق النظرية. وأول ما نواجهه في تفسير هذه العلاقة أنها علاقة قائمة ـ واقعياً ـ على نوع من التوازن بين العلة والمعلول، رغم الاختلاف ـ اعتبارياً ـ بين ما هو واجب الوجود بذاته وما هو واجب الوجود بغيره.

يقول ابن سينا إن «... مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه»[2]، أي أن وجوديهما متساوقان، لا يتأخر أحدهما عن الآخر. فما دام «المبدأ لأول» واجب الوجود وعلة لما هو موجود، فذلك يقتضي أن يوجد معلوله وجوباً دون تخلف عنه، ودون «قبل» أو «بعد».

صحيح ـ كما يقول ابن سينا ـ إن «للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول»، ولكن العلة والمعلول ـ وهذا قوله أيضاً ـ «بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر، ولا خاصية الـ «مع». وبما هما

---

(1) النجاة، ص 226 ـ 227.
(2) المصدر السابق، ص 254.

متضايفان: علة ومعلول، فهما معاً...»[1]. و«الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة: مثل البعدية الزمانية والمكانية. وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود، وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معاً. وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر، ووجود الآخر ليس عنه. فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود، ووصل إليه الحصول (...) فهذه بعدية بالذات»[2]، أي ليست «البعدية» هنا زمانية ولا مكانية، وإنما «بعدية» معنوية صرفاً ترجع إلى «نسبية» كل من العلة والمعلول.

نصل بهذه الخطوة إذن، إلى تقرير أزلية هذا الوجود (العالم). فإنه ما دام «المبدأ الأول» واجب الوجود بالضرورة، فلا يمكن أن يكون زمن لا يوجد فيه، فهو إذن قديم أزلي. وما دام معلوله، وهو هذا الوجود، لا يمكن أن يتخلف عن وجوده ـ أي عن وجود «المبدأ الأول» ـ فمعلوله هذا، وهو وجود العالم، قديم أزلي مثله بالضرورة.

إن موضوعة قدم العالم، حين دخلت في صلب النظرية الفلسفية السينوية، إنما دخلت لا كنتيجة منطقية لتلك المعادلة وحسب، بل إن وراءها ـ إضافة إلى المعادلة المذكورة ـ رصيداً من البحث النظري مارسه «الشيخ الرئيس» بدأب وإصرار واختيار. ومن اليسير جداً على الباحث أن يستنتج أن هذه الموضوعة تكاد تكون في رأس الموضوعات الأسس من فلسفته، وقد نقول ذلك دون تحفظ. وإذا كان الباحثون البرجوازيون، من المستشرقين والعرب والشرقيين عموماً، قد سمحوا لأنفسهم أن يزعموا أنه تخلى عن كثير من أفكاره في آخر مؤلفاته (الإشارات والتنبيهات)[3]، فليس بمستطاعهم الزعم ـ دون تمهل ـ أن موضوعة أزلية العالم هذه قد تخلى عنها في هذه «الإشارات». فالواقع أنه أضاف إليها، في هذا المؤلف الأخير نفسه، أبعاداً جديدة زادتها توكيداً وتعميقاً. إن احتفاظه، حتى آخر حياته الفلسفية، بنظرية قدم العالم، يعني أنه ظل محتفظاً بالأساس النظري لكل

---

(1) المصدر نفسه، ص 222.

(2) ابن سينا، الإشارات، ج 3، ص 104 ـ 105.

(3) راجع الهامش 47 من الفقرة السابقة «في النظرية السينوية».

المواقف المادية التي تحتويها فلسفته. فإنه لا يمكن الفصل بين قدم العالم ومادية العالم. لا نقول هذا كمبدأ نظري وحسب، بل نقوله اعتماداً أيضاً على الملموس من أقوال ابن سينا نفسها. فقد ترتب على تمسكه بقدم العالم أن توسع كثيراً ببحث مسألة العلة والمعلول، ليستخرج منها الكثير من الأفكار المؤدية إلى وحدة الحركة والمادة والزمان وأزليتها جميعاً، وأخيراً: وحدة العالم على هذا الأساس المادي، لا على أساس «وحدة الوجود» بمفهومها الصوفي. إن هذه الأمور كلها من العناصر الأسس المكونة للمادية الفلسفية.

يقول ابن سينا في «الإشارات» نفسها[1]: «... وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي، على الحال التي بها تكون علة: من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك (...) فإذا لم يكن شيء معوق من خارج، وكان الفاعل بذاته موجوداً، ولكنه ليس لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة. فإذا وجدت (تلك الحالة) ـ كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك ـ وجب وجود المعلول. وأيهما فرض أبداً، كان ما بإزائه (أي ما يقارنه) أبداً، أو وقتاً ما كان ما بإزائه وقتاً ما. وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً. فإذا لم يسم هذا مفعولاً، بسبب أن لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى»[2].

نرى في هذا النص تطويراً مهماً لمفهوم علاقة العلية بين «المبدأ الأول» والعالم. فهو لا يقتصر على تقرير سرمدية العالم، كضرورة نابعة من ضرورة التناسب والتوازن المطلق بينه وبين «العلة الأولى»، بل هو أيضاً يعمق فكرة نفي الخلق، أي نفي إيجاد العالم من عدم. إن هذه الفكرة ملازمة ـ بالطبع ـ لسرمدية العالم. فالسرمدي لا يمكن أن يكون مسبوقاً بالعدم، وإلا لم يكن قديماً أصلاً. ولكن ابن سينا هنا يضع الفكرة بصورة تجعلها أبعد

---

(1) الإشارات، ج 3، ص 110 ـ 112.
(2) خطوط التأكيد وما بين الأقواس، في هذا النص، من كاتب السطور.

دلالة من كونها نفياً للخلق من عدم. لننظر في قوله: «... فإذا لم يسم هذا مفعولاً بسبب إن لم يتقدمه عدم...». فهذا المعلول ـ أي العالم ـ لا يسمى إذن «مفعولاً» للعلة الأولى. وإذا كان الأمر كذلك، فلا تسمى العلة الأولى «**فاعلة**» **بالطبع**. ومؤدى نفي «**المفعولية**» و«**الفاعلية**» **هو نفي** «الفعل»[1] فالعلاقة بين العلة والمعلول هنا إذن ليست علاقة فعل وانفعال. فما حقيقة علاقة العلية إذن بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره؟

نجد مفتاح الجواب في قول آخر لابن سينا: «الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط. دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان. وما يتقدمه عدم لم يستغن عن متوسط. فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث»[2].

جاء هذا النص بعد النص السابق مباشرة. فهو إذن تفسير لتلك العلاقة التي قررها في النص السابق بين العلة والمعلول، أي بين اللّٰه والعالم. فهي علاقة إبداع، وليست علاقة تكوين أو أحداث. والإبداع أعلى رتبة منهما. ها هنا إذن مقولات ثلاث: الإبداع، والتكوين، والإحداث. فما مضمون كل منها بتحديد؟

أما «الإبدع» فقد حدده «الشيخ الرئيس» بوضوح: إنه تعلق وجود المعلول بعلته مباشرة، أي دون أن يكون مسبوقاً بمادة أو أداة أو زمان. وأما «التكوين» و«الإحداث» فقد أوضحهما شارح «الإشارات» الشيخ الطوسي[3]

---

(1) في مكان آخر من «الإشارات» (ج 3، ص 88 ـ 89) يوضح أيضاً أن «فعل، وصنع، وأوجد» إنما تقال «إذا كان شيء من الأشياء معدوماً، ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما، فإنا نقول له: مفعول...». فالموجود القديم إذن لا يقال له: مفعول، لأنه ـ كما قال في النص المذكور فوق ـ «لم يتقدمه عدم». من هنا يتأكد أن نفي علاقة «الفعل، والفاعلية، والمفعولية» بين العلة الأولى ومعلولها (العالم)، هو أمر مقرر ومدروس عند ابن سينا، بناء على أن هذا المعلول قديم قدم علته.

(2) نفس المصدر السابق.

(3) هو أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن يعرف بلقب الخواجة نصير الدين الطوسي ـ نسبة إلى مدينة طوس في خراسان ـ (597 ـ 673هـ/ 1200 ـ 1274)

فقال إن التكوين «هو أن يكون من الشيء وجود مادي، والإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني. وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه. والإبداع أقدم منهما، لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين. والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث، لامتناع أن يكونا مسبوقين (أي المادة والزمان) بمادة أخرى وزمان آخر. فإذن: التكوين والإحداث مرتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى. فهو أعلى مرتبة منهما»[1].

نستنتج من الأصل والشرح، في تحديد هذه المقولات الثلاث، أن وجود العالم حصل بالإبداع، لأنه حصل بحكم الملازمة الأزلية بين العلة الأولى ومعلولها، ويمتنع أن يكون حصل بالتكوين، لأن ذلك يستدعي أن تكون المادة مسبوقة بمادة أخرى، في حين أنها ـ بحكم صدورها مباشرة عن العلة الأولى ـ لم تصدر عن مادة قبلها. كما يمتنع أن يكون حصل بالإحداث، لأن ذلك يستدعي أن يكون الزمان مسبوقاً بزمان آخر، في حين أنه ـ بحكم الأزلية ـ لم يكن قبله زمان. وهذا هو معنى قول الطوسي بأن «التكوين والإحداث مرتبان على الإبداع»، أي أن الإبداع «عملية» تسبق «عمليتي» التكوين والإحداث.

إن الاستنتاج الأساس من نصي ابن سينا السابقين، ومن شرح الطوسي للنص الأخير منهما، هو أن أصل العالم يرجع إلى تلاحم وجودي أزلي بين «المبدع» الأول (بكسر الدال) و«المبدع» (بفتح الدال)، وأن هذا التلاحم يحكمه قانون ضروري معبر عنه ـ في لغة ابن سينا ـ بأن «وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي، على الحال التي بها تكون علة»، وليس يحكمه قانون علاقة الفاعل بالمفعول، لأنه لا يقال للمبدع (بالفتح): مفعول. فهذا

= وهو من كبار الفلاسفة الإسلاميين في القرن السابع الهجري (الثالث عشر)، ومن علماء الطبيعيات والفلك والرياضيات البارزين في عصره. من مؤلفاته شرح كتاب الإشارات لابن سينا (راجع عنه الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، بيروت، دون تاريخ الإصدار، ص 472 وما بعدها).

(1) الطوسي، شرح الإشارات لابن سينا (نقلاً عن هامش «الإشارات»، نشرة سليمان دنيا وتحقيقه، ج 3، ص 116 ـ 117).

الوصف لا يقال إلا «إذا كان شيء من الأشياء معدوماً، ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما»[1]، مع أننا افترضنا أن المبدع (بالفتح) قديم بقدم «العلة الأولى». والنتيجة المنطقية الحتمية لكل ذلك أن أصل العالم: **وحدة وجودية ضرورية قائمة ـ أزلياً ـ بين العلة الأولى «المبدعة» ومادة العالم «المبدعة»**[2].

ولنقرر هذه النتيجة المنطقية بصيغة أخرى: إن وجود العالم، إذا كانت أزليته بمستوى أزلية علته، وكان ماهية القدم والسرمدية تنطبق على كل منهما بنسبة واحدة، وإذا كان هذا التساوي أو التوازن بينهما يقتضي أن لا يسمى المعلول «المبدع» مفعولاً (وهذا يعني أن لا تسمى علته «المبدعة» فاعلاً، وأن لا يسمى «الإبداع» فعلاً) ـ فإن كل ذلك ينتج، بالضرورة، أن الفارق بين «العلة الأولى» ومعلولها (العالم)، فارق اعتباري محضاً. لأن النتيجة من كل ما تقدم أن كليهما يجتمع مع الآخر ضمن وحدة تنتفي بها الحدود المميزة للعلة من المعلول، بحيث تكون العلة هي المعلول، وبالعكس. فإذا صح لنا هذا الاستنتاج ـ والنصوص السابقة تشهد بصحته، تؤيدها نصوص أخرى سنراها خلال البحث ـ نقول: إذا صح هذا الاستنتاج، كان من الطبيعي أن نوافق على الرأي الذي توصل إليه أحد الباحثين العرب المعاصرين[3] من أن تعبير ابن سينا عن واجب الوجود بأنه «مفارق للمادة» ـ وهو تعبير يتكرر عنده كثيراً ـ لا يعني به أنه مجرد عن المادة، بل يعني به، كما يرى الباحث نفسه، أن مفهوم المفارقة ينحصر في إطار الأفضلية الذاتية

---

(1) ابن سينا، الإشارات، ج 3، ص 88 ـ 89.

(2) نستغرب، بعد هذه البيانات الصريحة من ابن سينا بأن المبدع «لا يتقدمه عدم»، أن نرى عالماً كبيراً في الفلسفة مثل د. إبراهيم مدكور في تعليقه على رأي ابن سينا بأن عالم السماء مبدع، يقول ـ أي مدكور ـ إن «الإبداع خلق من عدم»، مع أن فكرة الخلق من عدم غريبة أصلاً عن فلسفة ابن سينا (راجع إبراهيم مدكور، مقدمة الشفاء، الطبيعيات: السماء والعالم...، طبعة دار الكاتب العربي، القاهرة 1969، ص (ن)).

(3) طيب تيزيني، «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، دمشق 1971، ص 311.

بين الموجودات» وأن كون واجب الوجود «مفارقاً للمادة» هو «أنه ـ أي واجب الوجود ـ أكمل وأفضل منها». والباحث نفسه أيضاً على حق حين يفطن بعد ذلك إلى أنه حتى هذه «الأفضلية الذاتية» تكاد تتلاشى بعد أن نرى في النصوص السينوية ما يستفاد منه وجود «مستوى من التجانس بين العلة والمعلول»[1]، بل ما يستفاد منه ـ كما قلنا منذ قليل ـ أن العلاقة بينهما علاقة تلاحم في وحدة وجودية ضرورية. فكيف يصح لابن سينا، بعد هذا، أن يعني بـ «المفارق للمادة» أنه مجرد عن المادة؟

ولكن، في الوقت الذي نقرر فيه هذه النتيجة، كما استفدناها من منطق نصوص ابن سينا السابقة وأمثالها، لا يمكن أن نتجاهل نصوصاً أخرى له صريحة الدلالة على أن «المفارق للمادة» يعني التجرد المطلق عن المادة، كقوله مثلاً في «النجاة»[2]: «. . . إن واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادىء ولا في القول. فهو واحد من هذه الجهات الثلاث».

هذا الكلام من الصراحة القاطعة بحيث لا مجال لقبوله شيئاً من التأويل أو التفسير. فكيف نجمع بينه وبين ما سبق من كلامه؟ هل نأخذه على أنه هو الأصل في مذهبه الفلسفي، ونفسر به كلامه السابق الذي بنينا عليه استنتاج فكرة وحدة العالم المادي عند فيلسوفنا، فيكون ما بنيناه، إذن، قائماً على وهم أو افتعال؟

جوابنا أن كلامه السابق لا يقل صراحة، في دلالته، عن هذا الكلام الأخير، وأن الفكرة التي استخلصناها منه لا تقوم على وهم ولا افتعال، وأنها لم تنتج عن تأويل له، لأنه لا تأويل لكلام يتطابق منطوقه ومضمونه دون التباس. هذا أولاً. وأما ثانياً، فإنه ما من باحث عالج الفكر السينوي، منذ الغزالي وابن رشد حتى اليوم، استطاع أن ينفي عن ابن سينا قوله بقدم

---

(1) المرجع السابق، ص 323.
(2) النجاة، ص 228.

العالم، سواء كان خصماً له أم نصيراً، وسواء كان مثالياً أم مادياً. لأن فكرة قدم العالم هي الأصل في مذهبه الفلسفي، ولذا كانت هي الأصل في الخصومة التي حمل الغزالي وأتباعه رايتها زمناً طويلاً لمحاربة النزعة المادية في الفلسفة السينوية بالأخص، دون هوادة. ذلك بأن نصوص ابن سينا، في مختلف مؤلفاته، تقرر فكرة قدم العالم بأشكال متنوعة من الشروح والبراهين: إما مباشرة ـ كما في النماذج التي استشهدنا بها على سبيل المثال لا الحصر ـ أو عبر الموضوعات التي تؤدي إليها، كما في موضوعة الحدوث الذاتي والزماني، والموضوعات المتعلقة بالحركة والزمان، وفي أساسها جميعاً موضوعته عن المادة والصورة.

إذن، لا يمكن الزعم أن نصوصه القائلة بتجرد واجب الوجود عن المادة، هي التي تمثل الأصل في مذهبه الفلسفي. فإذا كان الأمر كذلك، أي أن فكرة قدم العالم هي أصل مذهبه، فلا يبقى معنى لهذه الفكرة عنده مع قوله بتجرد واجب الوجود عن المادة. أي أن الأخذ بفكرة قدم العالم يستلزم الأخذ بفكرة التلازم والتلاحم بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره، أي بين العلة الأولى ومعلولها، وهو العالم المادي، وإلا كان على ابن سينا أن يقول بقديمين اثنين منفصلين: أحدهما، واجب الوجود بذاته، والآخر العالم أو المادة، وكان عليه كذلك أن يقول بالفصل بين العلة الأولى ومعلولها. وكلا هذين الأمرين يرفضه المذهب السينوي. فهو يشدد على وحدانية القديم من جهة، ويشدد ـ من جهة ثانية ـ على التلازم الضروري بين العلة الأولى والمعلول في عملية «الإبداع». وهو يعتبر هذا التلازم قانوناً مطلقاً يفرض نفسه على واجب الوجود نفسه. وهذه الجبرية تتمثل عنده في تحويله طبيعة «الممكن بذاته» (العالم) إلى واقع كونه «واجب الوجود بغيره». فما معنى أن يسمى الممكن «واجباً» إذن؟ ليست المسألة هنا مسألة «تسمية» فارغة من المضمون، بل إن «الوجوب» هو مضمونها الواقعي الحقيقي في مذهبه. بدليل أنه ـ أي ابن سينا ـ قد استهلك كثيراً من الجهد لإثبات أن ممكن الوجود بذاته «إن حصل وجوده

كان واجب الوجود بغيره»، وأنه محال أن لا يجب وجوده مع وجود سببه، وأن «كل ممكن الوجود بذاته، فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره»[1]. كل ذلك يعني إذن، أن «وجوب» وجود الممكن بذاته، هو خضوع ضروري لقانون تلازم العلة والمعلول، ومحالية الفصل بينهما أو تجرد أحدهما عن الآخر.

إن منطق النظر إلى فكرة قدم العالم السينوية من هذه الزاوية، لا بد أن يؤدي إلى كون مفهوم «المفارق للمادة» في تعبير ابن سينا لا يمكن أن يكون هو التجرد عن المادة. ولكن، ما دامت هناك نصوص أخرى صريحة بهذا المعنى من التجرد، فلم يبق إلا الإقرار بأنه يضع نفسه، بهذا التضارب بين النصوص، في موضع المناقض لنفسه. فما أساس هذا التناقض؟

الواقع أن هذه قضية جديرة بالتوقف عندها هنا. وعلينا أن ننظر إليها لا على أنها قضية فردية تختص بابن سينا وحده بين الفلاسفة الإسلاميين في العصر الوسيط. فكلهم ـ تقريباً ـ وقع في ورطة التناقض هذه. لقد وقعوا فيها عن وعي واختيار حيناً، وعن انزلاق غير واع حيناً آخر، ولكن لا عن نزعة «توفيقية» متعمدة على أي حال، كما يزعم الباحثون المثاليون. وسواء كان تناقضهم عن وعي أم غير وعي، فإن له ـ في كلا الحالين ـ أساسه التاريخي.

إننا نرى هذا الأساس في ظاهرتين من تاريخ ذلك العصر:

الأولى ـ ظاهرة الإرهاب الفكري الذي كان حماة الإيديولوجية الرسمية يحاولون به كبح تطور الاتجاهات المادية في الفلسفة، حفاظاً على استمرارية السلطة الاستبدادية المطلقة للجماعة الحاكمة. لأن الإيديولوجية الدينية كانت الحصن الأكثر مناعة لهذه السلطة بالقياس إلى حصونها الأخرى المادية التي كانت تتداعى تباعاً بسرعة بين عصف التناقضات الاجتماعية والسياسية من كل جهة.

الثانية ـ ظاهرة التناقض الداخلي الذي كان يتحكم بمنطق تطور الفلسفة

---

(1) النجاة، ص 226 ـ 227.

نفسها. فقد كانت المعارف العلمية عن الطبيعة أكثر وأسرع استجابة من الفلسفة لتطور حاجات المجتمع العربي ـ الإسلامي، ولكن، في الوقت نفسه، كان لا بد أن تظهر لهذا التطور المتبادل بين المعارف الطبيعية والحاجات الاجتماعية، آثاره في منطق تطور الفلسفة، وأن تظهر هذه الآثار بأشكال تاريخية يتداخل فيها الواقع والميتافيزيق معاً. إذ كانت نتائج ذلك التطور تصطدم بمقررات فلسفية ميتافيزيقية متراكمة من مختلف مصادر التراث الفلسفي العالمي، ومن مختلف أجياله وإيديولوجياته، وتصطدم ـ خصوصاً ـ بالنزعة «الروحانية» التي تسربت من الأفلاطونية المحدثة إلى الموروث الفلسفي اليوناني كله، حتى الأرسطي[1].

لا شك أن ابن سينا، وسلفه الفارابي، جهدا غاية الجهد لوضع نتاج معارفهما العلمية ـ ولا سيما معارف ابن سينا وتجاربه الأكثر تقدماً ـ موضع التوظيف النظري في خدمة تطور الفلسفة.

لقد استطاع ابن سينا، أكثر من الفارابي، أن يوجه الكثير من تلك المقررات الفلسفية التقليدية وفق نزعته التجريبية، ووفق مقتضيات الصراع الإيديولوجي في زمنه. ولكن، لا بد أن نأخذ بالحسبان ـ مع ذلك ـ أمرين: المستوى التاريخي للمعارف العلمية آنذاك أولاً، وسحر اسم أرسطو المنتحل خلال «كتاب إثولوجيا» الأفلوطيني الأصل، ثانياً. كلا هذين الأمرين الأخيرين عرقل ـ أكثر فأكثر ـ استيعاب الحلول المادية الكاملة لمشكلات الفلسفة، وحكم على منطق تطور الفلسفة بتناقض داخلي أضيف إلى التناقض الخارجي الصادر عن جو الإرهاب الفكري ـ الإيديولوجي الرسمي، فكان من العسير التغلب كلياً على هذين التناقضين.

رغم ذلك كله، يمكننا القول أن ابن سينا، لم تستدرجه هذ العوامل إلى حل تناقضه بالتخلي عن أحد طرفيه، أي عن قاعدة انطلاقه المادية، لحساب الطرف الآخر المثالي. بل ظل أميناً لمنطلقاته الأساسية دائماً. بهذا

---

(1) من المعروف أن فلسفة أرسطو وصلت إلى الفلاسفة الإسلاميين بشكليها: الأصلي، والمشوه («إثولوجيا أرسطو» المنتحل، وهو الشكل الأفلاطوني المحدث للفلسفة الأرسطية المشوهة).

المنظار الواقعي التاريخي النقدي ينبغي النظر إلى الجانب المادي من فلسفته، وإلا وقعنا في فخ المنهج المثالي والافتعال غير المبرر.

على هذا الأساس نمضي في متابعة النظر إلى وحدة العالم المادية في حلقة أخرى من حلقاتها المتماسكة من فلسفة ابن سينا.

الحلقة الثالثة

ـ الحدوث الذاتي والزماني

هنا نقف عند شكل آخر يضع فيه ابن سينا فكرته الثابتة عن أزلية العالم. وفي هذا الشكل نلمح بعداً جديداً من أبعاد الفكرة سنرى له ارتباطاً بموضوعات المادة والحركة والزمان.

الموجودات تنقسم، في المنظومة الفلسفية السينوية، إلى قديم وحادث. ولكن، من الحادث، أو المحدث، ما ينتهي بمفهومه إلى القديم. «يقال قديم، للشيء: إما بحسب الذات، وإما بحسب الزمان. فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة. والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه. والمحدث أيضاً على وجهين: أحدهما، هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة. والآخر، هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن، وكانت قبلية هو فيها معدوم (...) وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية، دون البداية الإبداعية، فقد سبقه زمان، وسبقته مادة قبل وجوده»[1].

الظاهر من هذا الكلام لابن سينا أنه يقصد من القديم بحسب الذات: واجب الوجود بذاته، ومن القديم بحسب الزمان كل موجود أزلي، أي ما يشمل واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، فكلاهما «لا أول لزمانه». أما الحادث «الذي لذاته مبدأ هي به موجودة» فهو ما يدعوه بالحادث الذاتي، وهو ينطبق على واجب الوجود بغيره الذي يحصل وجوده بعملية «الإبداع». وأما الحادث «الذي لزمانه ابتداء» فهو ما يدعوه بالحادث

---

(1) النجاة، ص 218.

الزماني. وهذا الأخير هو الحادث الحقيقي الذي يستحق صفة الحادث ـ بالمعنى الفلسفي ـ بين الموجودات. لكنه هنا ليس بالحادث المسبوق بالعدم المطلق. ذلك لأن «القبل الذي كان له، شيء موجود. وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً، **فهو شيء قد مضى، وكان موجوداً. وذلك** (أي الشيء الذي كان موجوداً من قبل): **أما ماهية لذاته، وهو الزمان** (يقصد الزمان العام)، وأما ماهية لغيره، وهو زمانه (يقصد الزمان الخاص، **وهو زمان هذا الشيء بخصوصه)، فيثبت الزمان على كل حال**»[1].

هذا جانب من المسألة. ثم هناك الجانب الآخر، وهو: **أنه «لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل، وهو المادة**»[2]. ثم جانب ثالث، هو أن كل ما يحتاج إلى الكون قبل أن يكون، **هو ممكن الوجود في نفسه،** وليس ممتنع الوجود في نفسه، وإلا لما وجد أصلاً، **والمفترض أنه وجد.** أما معنى كونه ممكناً، فهذا هو المهم هنا. يقول ابن سينا أن «ليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه، **بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً** (...) وكونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته، وكونه مقدوراً عليه باعتبار إضافته إلى موجده (...) والممكن أن يوجد، قد سبقه إمكان وجوده. فهو (أي إمكان وجوده) إذن معنى موجود، وكل معنى موجود: فإما قائم لا في موضوع، أو قائم في موضوع (...) فليس إمكان الوجود جوهراً لا في موضوع، فهو إذن معنى **في موضوع** وعارض لموضوع، ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود، الذي فيه قوة وجود الشيء، موضوعاً وهيولى ومادة وغير ذلك. **فإذن: كل حادث فقد تقدمته المادة**»[3].

ماذا نستفيد من هذه النصوص، بعد قراءة أهم أجزائها الجوهرية في موضوعنا؟ نستفيد منها:

---

(1) المصدر السابق، ص 218 ـ 219.
(2) أيضاً، ص 219.
(3) أيضاً، ص 219 ـ 220. خطوط التوكيد في النصوص كلها أعلاه، من وضع كاتب هذه السطور. (راجع أيضاً، بشأن مضمون هذه النصوص، الإشارات، ج 3، ص 102 ـ 103).

ـ **أولاً**: إن كل موجود حادث حدوثاً زمانياً، لا بد أن يكون سبقه زمان ما. فالزمان موجود قبل وجود الحادث بالضرورة.

ـ **ثانياً**: إنه لا بد أن تكون له مادة موجودة قبل وجوده الحادث في الزمان.

ـ **ثالثاً**: إنه هو نفسه، من حيث هو ممكن، كان له وجود إمكاني، أي وجود بالقوة قائم في مادة، قبل أن يحصل له وجوده الواقعي (الوجود بالفعل).

ـ **رابعاً**: إن وجوده الإمكاني هو كامن في ذاته، كممكن، وليس مكتسباً من قدرة موجده، أي ليس مكتسباً من خارج ذاته، ولو لم يكن إمكانه ذاتياً لما قدر موجده على إيجاده.

هذا ما تعطينا إياه تلك النصوص بمنطوقها المباشر. أما الأبعاد التي هي في أساس هذا المنطوق المباشر، وأما القاعدة التي ينطلق منها، فهذه هي:

1 ـ إن الزمان قديم، فليس من زمان حادث إلا عن زمان أزلي[1].

2 ـ إن المادة قديمة، فليس يحدث كائن إلا عن مادة أزلية.

3 ـ ونتيجة الأمرين السابقين: أنه لا يوجد كائن من عدم إطلاقاً.

4 ـ إن تصور حدوث الكائن بمعنى تحوله من زمان كان له قبل أن يكون ثم انقضى ذلك الزمان وحدث بعده زمان آخر يحتوي وجوده

---

(1) من الشواهد أيضاً على أزلية الزمان عند ابن سينا قوله: «... الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات (...) فالزمان مبدع (بفتح الدال)، أي يتقدمه باريه (مبدعه) فقط...». وينتهي هذا النص إلى تقرير كون الحركة أيضاً، كالزمان، ليست محدثة بالحدوث الزماني، أي أنها مبدعة (بفتح الدال)، أو محدثة بالحدوث الذاتي. وهذا شكل آخر من أشكال التعبير عن قدم الزمان والحركة (راجع «النجاة»، ص 117، ص 301). وقد أخطأ «كارا دي فو» فهم هذه الفكرة لابن سينا إذ حكم «بسذاجتها من الناحية العقلية» (كارا دي فو، «ابن سينا»، ترجمة عادل زعتر، ص 185). ولعله لم يفطن إلى الموضوعة السينوية عن «الإبداع» التي بنيت عليها فكرة الزمان «المبدع» (بفتح الدال). فإن قصد ابن سينا من هذه الموضوعة تقرير قدم «المبدع» (بفتح الدال): مادة كان أم حركة أم زماناً.

الحاضر، مع كون هذا التحول مرتبطاً «بموضوع وهيولى ومادة» ـ نقول: إن هذا التصور، إذا ترجمناه إلى لغة عصرنا، لغة المادية الدياليكتيكية، كان تعبيراً عن حركة التغير والصيرورة في العالم المادي. لكن جاء هنا بلغة عصر ابن سينا، وبرؤية علمية لم تكن ناضجة بعد، لتجد تعبيرها الحقيقي الذي وجدته المادية الدياليكتيكية برؤيتها العلمية الناضجة تاريخياً في ضوء مقولات العلم الماركسي ومنجزات العلم والتكنيك المعاصرين.

هذا كله إنما يتعلق بالحادث الزماني، وهو شيء آخر غير الحادث الذاتي.. فما الفرق بينهما؟ ـ إنهما يتفقان من جهة، ويختلفان من جهة.. فهما سواء من حيث افتراض أن كلاً منهما كائن بعد إن لم يكن، أي أن لكل منهما «بعدية» و«قبلية». وهما مختلفان من حيث أن «البعدية» و«القبلية» بالنسبة للزماني، هي بحسب الزمان. أما بالنسبة للذاتي فإن «البعدية» و«القبلية» بحسب ذاته، أي أن «بعديته» و«قبليته» اعتباريان فقط. إن هذا الفارق بينهما يبدو شكلياً في النظرة الأولى، لكنه ـ في الواقع ـ فارق جوهري، فهو الفارق نفسه الذي بين القديم والحادث، أي بين الموجود وجوداً أزلياً والموجود وجوداً عارضاً وعابراً. فالأول هنا هو الحادث الذاتي، والثاني هو الحادث الزماني. وهذا الأخير يتوقف وجوده على وجود الأول، بناء على ما تقدم من أن الزماني لا يوجد إلا وقد سبقه زمان وسبقته مادة، وهذه «المادة» هي نفسها الحادث الذاتي.

إذا تعمقنا النظر في هذا التقسيم السينوي، نعني ـ بالخصوص ـ تقسيم الحادث: إلى ذاتي وزماني، برز أمامنا سؤال كبير المغزى: لماذا عني ابن سينا بتقسيمين للموجودات: أولهما، قسمة القديم إلى ما هو بحسب الذات وما هو بحسب الزمان. وثانيهما، قسمة الحادث أيضاً إلى ذاتي وزماني. أي: لماذا لم يكتف بقسمة واحدة إلى قديم وحادث، كما جرى التقليد الفلسفي قبله؟

في تقديرنا أن ذلك يرجع إلى حرص ابن سينا على أن يجد طريقة ما للتعبير عما نسميه رؤية ذات طابع علمي باكرة لحركة التغير والصيرورة. إنه

يرى الحركة هذه قانوناً سارياً في الوجود، قانوناً مطلقاً، وحقيقة موضوعية لا شك فيها عنده. فهو، لذلك، يرى الحركة والوجود ـ أي المادة ـ أمرين متلازمين: لا موجود دون حركة، ولا حركة دون موجود، أي دون موضوع لها. هي رؤية ذات طابع علمي، قلت. وذلك اعتقاداً بأن نظرته الفلسفية إلى الحركة إنما هي نتاج ممارساته العلمية مع الطبيعة.

لقد أثبت ابن سينا تلازم الحركة والمادة بطرق متعددة تنتهي كلها إلى كون الحركة أزلية كالمادة. من هذه الطرق ـ مثلاً ـ استخدامه نظام تجدد العلل وتراتبها قرباً وبعداً بالنسبة إلى «العلة الأولى»، حيث يقول إن «مبادىء الكون تنتهي إلى قرب علل أو بعدها، وذلك بالحركة. فإذا كان قبل الحركة حركة، وتلك الحركة أوصلت العلل إلى هذه الحركة، فهما كالمتماسين»[1]. ثم يتابع هذا البيان ليعبر عن أن مفهوم الحركة هو التغير والتجدد، وأن ذلك مرتبط بالزمان أيضاً، مبرهناً على ضرورة تتابع الآن بعد الآن لحصول الحركة بعد الحركة، أي لحصول التغير والتجدد، فيقول إنه «يجب أن يكون واحد (من الآنات = الأزمان) قد قرب في ذلك الآن بَعدَ بُعْد، أو بَعُد بَعْد قرب، فيكون ذلك الآن نهاية الحركة الأولى يؤدي إلى حركة أخرى أو أمر آخر. فإن أدت إلى حركة أخرى وأوجبت (أي أوجدت أيضاً حركة جديدة أو حادثاً جديداً)، كان الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة، مماسة لها. والمعنى في هذه المماسة مفهوم على أنه لا يمكن أن يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه. فإنه قد بان في الطبيعيات أن الزمان تابع للحركة». ثم يختتم هذا البيان بالقول إن الحادث، كيفما كان حدوثه، هو «متعلق بالحركة، لا يمكن غير هذا»[2].

لقد رأينا، في ما سبق، كيف أثبت ابن سينا قدم الزمان[3]. وها هو ذا في النص الأخير هنا يثبت أيضاً الارتباط الضروري بين الزمان والحركة

(1 و2) النجاة، ص 253. نلفت النظر هنا إلى قوله: «قد بان لنا في الطبيعيات...» فهذا شاهد آخر على ما نقول من أن البناء الفلسفي عند ابن سينا يقوم على ما وصل إليه من معرفة القوانين الطبيعية.

(3) أنظر ص 638 ـ 639 من هذا المجلد.

(لاحظ قوله: «لا يمكن أن يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه»). ثم هو يشير، في هذا النص الأخير نفسه، إلى كون الحركة بارتباطها مع الزمان ترافق تشكل المادة (أنظر قوله بأن الحادث كيفما كان حدوثه هو متعلق بالحركة، لا يمكن غير هذا). بهذا المعنى يقترب ابن سينا، أو يكاد أن تسنح في ذهنه رؤية جوهر العلاقة بين المادة وبين الحركة والزمان، وهو كونهما ـ أي الحركة والزمان ـ شكلين لوجود المادة.

هذا الترابط الموضوعي بين المادة والحركة والزمان، هو أساس قانون التغير والتحول، كقانون كوني شامل. فقد رأى ابن سينا إذن هذا القانون بشكل ما، ورأى الأساس الذي يقوم عليه. ولذا كان حريصاً أن يوضح رؤيته هذه بمختلف الأشكال التي اهتدى إليها. إن تقسيمه الموجود إلى حادث ذاتي وحادث زماني، هو ـ في رأينا ـ ليس فقط أحد تلك الأشكال، بل هو كذلك من الأشكال الأكثر علمية وواقعية في فهم حركة التغير والتحول، كحركة ذات موضوع ثابت تتغير ظاهراته وتتحول ويبقى هو أزلياً لا يفنى[1]. فالحادث الذاتي هو هذا الموضوع، والحادث الزماني هو ظاهرة التغير والتحول التي تعرض للموضوع نفسه. وأما كونه ـ أي الموضوع (الحادث الذاتي) ـ أزلياً لا يَفْنى، فذلك ما عبر عنه في الفصل الخاص بالحدوث الذاتي قائلاً إن المحدث بالذات «محدث في جميع الزمان والدهر»[2].

---

(1) يصوغ ابن سينا هذه الموضوعة بشكل آخر ربما كان أكثر وضوحاً ومباشرة، وإن كان المضمون واحداً. يقول: «... إن التجدد لا يمكن إلا مع تغيُّر حال. وتغير الحال لا يمكن إلا لذي قوة تغير. أعني: الموضوع. فهذا الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك. أعني بتغيُّر ومتغير...» (الإشارات، ج 3، ص 100). وعدا ذلك نجد في هذا القول إثبات أن التغير هو الحركة، وأن المتغير هو موضوع الحركة (المتحرك)، أي المادة. ثم يكشف ابن سينا، في تتمة هذا القول، علاقة الوحدة بين الحركة والزمان داخل الموضوع (المادة)، حيث يقول إن هذا الاتصال المتعلق بالحركة والمتحرك يحتمل التقدير، أي معرفة كمية التغير. وهذا «هو الزمان، وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدم والتأخر» (المصدر نفسه).

(2) النجاة، ص 223.

الحلقة الرابعة

ـ الحركة الذاتية للمادة

نبادر هنا إلى القول بأن وضع مسألة الحركة الذاتية للمادة، في هذا البحث، لا يعني أننا نضعها كمسألة مقررة في فلسفة ابن سينا، أو أننا ـ بذلك ـ ننجرف مع موجة «تحديث» الفكر القديم، أي إسقاط الأفكار والنظريات الحديثة المعاصرة على أفكار العصور الوسطى ونظرياتها، حتى لكأن كل ما يفكر به عصرنا يجب أن يكون العلماء والفلاسفة القدامى قد فكروا به حتى بالطريقة نفسها التي نفكر بها اليوم. إن نزعة «التحديث» هذه غريبة عن المنهج المادي التاريخي في دراسة التراث، لأنها نزعة تقوم ـ بالأساس ـ على مبدأ «اللاتاريخية». غير أنه علينا الحذر من الوقوع في «اللاتاريخية» عن طريق آخر معاكس. ذلك أن المبالغة في تجنب «اللاتاريخية» قد تؤدي إلى الوقوع فيها. بمعنى أننا إذا بالغنا في نفي كل علاقة بين النظريات المعاصرة، في العلم أو الفلسفة، وبين الفرضيات العلمية والفلسفية القديمة، فقد قطعنا الصلة التاريخية للمعرفة البشرية بين ماضيها وحاضرها، وهذا مظهر آخر من مظاهر «اللاتاريخية»[1].

بناء على ذلك لا نزعم أن فكرة «الحركة الذاتية» وردت عند ابن سينا كما هي مفهومة في النظريات الحديثة المتقدمة، كما لا يصح القول، في الوقت نفسه، إنها لم ترد إطلاقاً في العلم والفلسفة القديمين. فهذا أيضاً خطأ يرفضه المنهج المادي التاريخي بالمنطق نفسه الذي به يرفض نزعة

---

(1) يقول أنغلز بهذا الصدد إن الفكر النظري في كل حقبة من الزمن، وفي حقبتنا نحن أيضاً ـ بالطبع ـ نتاج تاريخي يتخذ مضامين مختلفة جداً. وعلى هذا الأساس كان ـ أي أنغلز ـ يقدر عالياً نظرة مؤسسي الفلسفة الإغريقية العظام إلى الطبيعة بأكملها. وعلى الأساس نفسه قال كلمته المعروفة التي تؤكد «تاريخية» الأفكار المعاصرة بمعنى يختلف جداً عن المعنى المقصود لدى أصحاب نزعة «تحديث» التراث. وهي الكلمة القائلة إن الأشكال المتنوعة للفلسفة الإغريقية تنطوي ـ بشكل جنيني وفي مرحلة التكون ـ على معظم أنماط وجهات النظر إلى العالم التي ظهرت في ما بعد (أنظر ديالكتيك الطبيعة، الطبعة العربية، ص 45، 61، 66).

«التحديث». من هنا نقول إن فكرة «الحركة الذاتية» لها جذور في تاريخ المعرفة البشرية تمتد إلى قديم الأزمنة، وقد وجدنا عند ابن سينا من هذه الجذور ما نقدمه وفق الترتيب الآتي:

أولاً ـ نرى الشيخ الرئيس يضع في إحدى «إشاراته» فكرة أن «العالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل»، أي أنه لا يفعل أمراً لأجل غرض يتعلق بمن هو دونه في المرتبة. ويقصد ابن سينا أن الله لا غرض له عند أحد من الكائنات.. ثم نكتشف أن هذه «الإشارة» جاءت تمهيداً للقول بأن «كل دائم حركة «بإرادة» إنما يتوقع من حركته غرضاً ما، مثل إظهار كونه متفضلاً، أي صاحب فضل على من يتحرك لأجله، أو مستحقاً للمدح. أما من هو أرفع من ذلك (الله) «ففعله أجلّ من الحركة والإرادة»[1]. هذا يعني أن الحركة ليست من الله، فإن الله منزّه عن الحركة والإرادة. ويقول «الطوسي» في شرح هذا القول: «والمقصود أن الباري والعقول الكاملة في إبداعها، لا يباشر التحريك...»[2].

ثانياً ـ يقول ابن سينا، في «إشارة» أخرى[3]، «إن الجسم، إذا خلي وطباعه، ولم يعرض له من خارج تأثير غريب، لم يكن له بد من موضع معين، وشكل معين، فإذن: في طباعه مبدأ استيجاب ذلك...».

نفهم من هذ القول إن الجسم بذاته، وبمقتضى طبعه، كجسم، يطلب المكان والتشكل. إن كلمة «طباع» مصطلح له عند الفلاسفة القدماء مدلوله الفلسفي. فإن «الطبع» عندهم هو مبدأ لحركة الشيء الذي فيه هذا «الطبع»، سواء كانت عن شعور أم عن غير شعور[4]. أما عبارة: «ولم يعرض له من خارج تأثير غريب» فيقول الفخر الرازي في إيضاح القصد منها، إنها ـ أي هذه العبارة ـ «إبطال لما يقوله المتكلمون من أن اختصاص الأجسام بأحيازها (أماكنها) إنما كان لأن الفاعل المختار يخصص كل واحد منها

(1) الإشارات، ج 3، ص 154 ـ 156. أنظر أيضاً النجاة، ص 267 ـ 271.
(2) الإشارات، ج 3، ص 156 (الهامش).
(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 164.
(4) أنظر سليمان دنيا، تعليقاته على «الإشارات»، ج 2، ص 161.

بحيز معين»[1] أي أن ابن سينا يرفض القول بأن وجود الجسم في المكان المعين، أو حركته نحو المكان المعين، هو من فاعل مختار خارج الجسم نفسه، بل هو من ذات الجسم بطبعه، وباستحقاقه الذاتي. فهنا لم نخرج عن موضوع الحركة، لأن طلب الجسم للمكان، هو الحركة المكانية. وهذه هي حركة للمادة، ومرتبطة أيضاً بتشكل المادة. والتشكل هو مجموع علاقات داخلية في المادة بذاتها، تشمل مقولات المكان والزمان والوضع والكمية والكيفية وغيرها. وابن سينا نفسه يصرح في «إشارة» أخرى[2] بأن «الجسم إذا وجد على أحوال غير واجبة من طباعه (أي غير ما يقتضيه طبعه بذاته)، فحصوله عليها من الأمور الإمكانية ولعلل فاعلة، **ويقبل التبديل فيها من طباعه**، إلا لمانع. وإذا كانت هذه الأحوال في الموضع (المكان) والوضع، **أمكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع**...»[3]، أي أن الجسم إذا أرغم على حال ليس من طبعه الذاتي، أمكنه بذاته أن ينتقل عن هذه الحال، إلا إذا منعه مانع قسري.

ثالثاً ـ يتكلم ابن سينا على ما للأجسام من كمالات أولى وكمالات ثانية[4]. ويعني «بالأولى» ما يكون أساساً لإمكان وجودها بحيث إذا زالت عنها هذه الكمالات لم يتحقق لها وجود، ويعني «بالثانية»، ما ليس شرطاً لوجودها، بل شرطاً لارتقائها وتطورها[5]. ويقول إن من هذه الكمالات الثانية أفعال الأجسام، وأن هذه الأفعال تحصل بتوسط القوى الكامنة في الأجسام، وهي القوى التي بها يتحدد وجودها. ويخلص من ذلك إلى القول بأن «ليس شيء في الأجسام الموجودة يتحرك أو يسكن بنفسه أو

---

(1) المصدر السابق، ص 165 ـ 166 (الهامش).

(2) الإشارات، ج 2، ص 210.

(3) التوكيد من كاتب هذه السطور.

(4) النجاة، ص 100.

(5) يحدد ابن سينا الفرق بين الكمالات الأولى والثانية بهذه الصيغة: «... وكمالاتها ـ أي الأجسام الطبيعية ـ: إما كمالات أولى، وهي التي إذا ارتفعت بطل ما هي له كمالات. وإما كمالات ثانية لا يؤدي ارتفاعها إلى بطلان الشيء الذي هي له، بل يؤدي إلى ارتفاع صلاح حالاته» (المصدر نفسه).

يتشكل أو يفعل شيئاً غير ذلك (أي عن غير تلك القوى الكامنة فيه)، **وليس له ذلك عن جسم آخر أو قوة فائضة عن جسم، فليس يصدر عنه شيء إلا وفيه قوة من هذه القوى المذكورة، عنها يصدر ذلك وكل ما يصدر عنه من الأفعال**»[1]. ثم يقسم هذ القوى «التي غرزت في الأجسام» إلى أقسام ثلاثة: قوى طبيعية، وقوى نفسية (قوى الحياة: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية)، وقوى فلكية (النفس الفلكية). ثم هو يحدد القوى الطبيعية **بأنها «مبدأ بالذات لحركاتها بالذات وسكوناتها بالذات وسائر كمالاتها التي لها بذاتها**، وليس شيء من الأجسام الطبيعية بخال عن هذه القوة»[2]. أما مصدر هذه القوى نفسها فيرجعه إلى مبدأين اثنين فقط «من المبادىء المقارنة (أي غير المفارقة): أحدهما المادة، والآخر الصورة»، ثم يرجع هذين المبدأين إلى «المبدأ المفارق». وقد عالجنا ـ قبل ـ كيف ينبغي أن نفهم «المبدأ المفارق» هذا في فلسفة ابن سينا. وخلاصة الأمر هنا أن أفعال الأجسام الطبيعية ـ ومنها الحركات ـ إنما تصدر عن الجسم بذاته، لا «عن جسم آخر، أو قوة فائضة عن جسم، فليس يصدر عنه (أي الجسم) شيء إلا وفيه قوة من القوى المذكورة...».

رابعاً ـ في فصل لابن سينا عن الحركة[3] يقول، في مجال تحديد وظيفتها في الجسم إنها ـ أي الحركة ـ «فعل وكمال أول للشيء الذي بالقوة من جهة المعنى الذي هو له بالقوة. فإن الجسم الذي هو في مكان ما بالفعل وفي مكان آخر بالقوة، ما دام في المكان الأول ساكناً، فهو: بالقوة متحرك، وبالقوة واصل. وإذا تحرك حصل فيه كمال وفعل أول، وبه يتوصل إلى كمال وفعل ثان، هو الوصول».

إن هذا يعني أن الجسم، وهو في حال بين تحققين: تحقق إمكاني (بالقوة)، وتحقق واقعي (بالفعل)، يعتمد أصلاً على الحركة في تحقق فعله

---

(1) خط التوكيد من كاتب هذه السطور.
(2) المصدر نفسه.
(3) النجاة، ص 105 ـ 108.

وكماله الأول وفي الوصول إلى تحقق فعله وكماله الثاني، لأن الحركة قائمة فيه دائماً، فهو بالقوة متحرك، وبالقوة واصل». فهذا الكلام يدل على أكثر من ملازمة الحركة للمادة في حالتي وجودها الإمكاني ووجودها الفعلي. إنه يدل كذلك على أن ابن سينا يرى في الحركة كونها فعلاً داخلياً لتحقق «كمالات» المادة.

ولكن وضع الحركة بهذا المستوى من العلاقة بالمادة، يتناقض مع وضع آخر يقرره للحركة، وهو نفي كونها جوهراً كالمادة[1]. فهذا وجه من التفكيك بينهما. والواقع أن موقفه هنا يقع في شبكة من التناقضات. إن الأساس النظري عنده لهذا الموقف هو كون مفهوم الجوهر مفهوماً سكونياً «ميتافيزيقياً»[2]. لأن ابن سينا يرى أن «كل جوهر إنما يوجد دفعة واحدة، وإنما يبطل وجوده دفعة واحدة، فلا تدخل الحركة إذن في «كونه» ولا في «فساده»، وإنما تقال الحركة على حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء. والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل، فيجب من هذا أن تكون الحركة مفارقة لحال لا محالة. ويجب أن تكون تلك الحال تقبل التنقص والتزيد، لأن ما خرج عنه يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء فهو باق»[3].

يقصد هنا التفريق بين الجوهر والحركة. فالحركة تغير وتحول من حال

---

(1) يرى ابن سينا أن المادة جوهر، ومن أقواله بجوهرية المادة أن «الأعراض بعد المادة بالطبع (...) والمادة والصورة قبل الأعراض بالطبع والعلية» (النجاة، ص 99). أما نفي جوهرية الحركة فقد ورد في مثل قوله: إن «كل حركة نفي كل أمر يقبل النقص والتزيد، وليس شيء من الجواهر كذلك. فإذن: لا شيء من الحركات بجواهر» (النجاة، ص 105). وظاهر هنا أن أساس نفي الحركة عن الجوهر هو السمة السكونية للجوهر، في حين أن الحركة قائمة على التغير وعدم الثبات (لأنها تقبل النقص والتزيُّد). فالجوهر ثابت لا يقبل زيادة ولا نقصاً، ولا تحولاً، ولا الأضداد في ذاته.

(2) نعني هنا بـ «الميتافيزيقي» معناه المقابل لـ «الدياليكتيك»، دون معناه المقابل لـ «الفيزيك» (الطبيعة).

(3) النجاة، ص 105.

قارة إلى حال يتدرج السير نحوها على دفعات متتالية بحيث يبقى منها شيء بالقوة ما دام لم يتحقق الوصول إليها كاملة بالفعل. فهذا هو مفهوم الحركة. في حين أن الجوهر وجود بالفعل، أي وصول واستقرار دون تدرج (دفعة واحدة في الآن).

من هنا اقترنت الحركة، في ذهن ابن سينا، بمعنى العرض دون الجوهر. ولكن هذا التفريق بين مفهومي الجوهر والحركة أدى به إلى اعتبار الحركة هي التفسير الأوحد لقانون التغير والتحول، أي إلى إهمال العلاقة الداخلية بين موضوع التغير وحركة التغير، بالرغم من إقراره، في نصوص أخرى، بهذه العلاقة الداخلية، كما رأينا ذلك في نصوص سابقة، وكما نرى في معالجته مسألة الصور التي يصفها بأن «من شأنها أن تخلو عنها موادها». ففي هذا المجال نلحظ أن تغير الأشياء وتجددها بطريق الصيرورة عملية مركبة لا تتوقف على الحركة وحدها بانفكاكها عن الموضوع، بل نرى التبدل يحصل بتعاقب الصور على المادة في عملية واحدة، أي ولادة الجديد من داخل القديم نفسه الذي يموت مع ولادة هذا الجديد. وهو يعبر عن هذه النظرة بقوله عن الصور التي من شأنها أن تخلو عنها موادها أن هذه الصور إذا زايلت واحدة منها المادة «وجب أن تخلفها غيرها، إذ قيل إن هذه المادة لا تتعرى عن صورته. فحينئذ يكون كوناً للذي الثانية صورته، وفساداً للذي كانت الأولى صورته»[1].

يفهم من ذلك أن هنا عملية «كون وفساد»، أي ولادة جديد وموت قديم، وأن هذه عملية واحدة تتعاقب على موضوع واحد، هو المادة التي تتعاقب عليها هذه الصور. فالكون والفساد هنا إذن متداخلان وموضوعهما واحد[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 101.

(2) يقول ابن سينا في «الإشارات» (ج 2، ص 65 ـ 66): «أما الصور التي تفارق الهيولى إلى بدل، فليس يمكن أن يقال إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاتها». هذا الكلام يشير إلى أن التعاقب إلى بدل (التغير والتحول) يجري ضمن الموضوع الواحد المستمر، أي أن موضوع حركة التغير هنا جوهر (المادة).

إن هذا التفسير ـ إذا أخذناه بذاته ـ يقترب إلى المفهوم العلمي لعملية التغير والتحول. والجدير بالانتباه هنا أنه بعد ذلك يصف هذا التبدل» بأنه «ليس بكون وفساد، بل هو استحالة (تحول) ونمو ونقلة أو غير ذلك». وهذا القول الأخير مبني على مذهب المشائيين من أن الكون والفساد يحصلان دفعة في الآن، لا تدرجاً[1]. ولذا، ولكي يدخل ابن سينا مسألة التغير والتحول ضمن قوانين الحركة، بعيداً عن الجوهر الذي لا يصيبه الكون والفساد، لجأ إلى اعتبار هذا التبدل استحالة ونمواً ونقلة، مشيراً بذلك إلى أشكال الحركة (الاستحالة حركة الكيفية، والنمو حركة الكمية، والنقلة الحركة المكانية)[2]. ولكن نلحظ أنه أطلق في العبارة الأولى على هذا التبدل نفسه صفة الكون والفساد (قوله: «. . . فحينئذ يكون كوناً للذي الثاني صورته وفساداً للذي كانت الأولى صورته»)، ثم نفى عنه، في العبارة الأخيرة، صفة الكون والفساد. وهو تناقض.

مهما يكن، فإننا نراه في هذه المعالجة لمفهوم «التبدل» قد لامس ـ إلى حد ملحوظ ـ جوهر العلاقة الداخلية بين المادة والحركة في عملية التغير والتحول، ولم يفكك هذه العلاقة كما يقضي قوله بجوهرية المادة وعدم جوهرية الحركة. ولكن، حتى مع هذا التفكيك (أي حتى مع القول بنفي جوهرية الحركة) ينبغي النظر إليه على أنه تفكيك اعتباري أو مفهومي

(1) بهذا الصدد يقول ابن سينا إن «كون الجواهر وفسادها ليس بحركة، بل هو يكون دفعة واحدة (. . .) فالحركة وجودها في زمان بين القوة المحضة والفعل المحض، وليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً قاراً مستكملاً» (النجاة، ص 105). على هذا الأساس يفرق بين الكون والاستحالة في «الشفاء» (قسم الطبيعيات، كتاب الكون والفساد، طبعة القاهرة 1969، ص 224).

(2) بالرغم من أن المعروف عن ابن سينا أنه يشكك بوقوع الحركة في مقولتي الكيف والكم، نراه هنا يقول بوقوعها فيهما، كوقوعها في مقولتي المكان والوضع. وهو يخص حركة الكيف بالكيفيات التي تقبل التنقص والاشتداد كالبياض والسواد. أما مقولة الوضع فيقول إن فيها حركة على رأيه الخاص، وهي حركة الجسم المستدير على نفسه. وأما مقولة الزمان فيرى أن لا حركة فيها، لأن وجود الزمان للمادة إنما يكون بتوسط الحركة نفسها، (راجع النجاة، ص 101 ـ 107).

محضاً. لأن ابن سينا يرجع بعد ذلك إلى التصريح بأن الأعراض، وإن كان من شأنها أن يفارقها الموضوع، يمتنع ـ في الواقع ـ وجودها دونه[1].

ونتيجة كل ذلك أن التناقض الذي أخذناه على «الشيخ الرئيس» بشأن جوهرية المادة وعدم جوهرية الحركة، لا ينقض ـ واقعياً ـ الفكرة التي أردنا بها، في مطلع هذا الكلام، التنبه إلى رؤيته الحركة من وجهة كونها فعلاً داخلياً لتحقق ما يسميه «كمالات» المادة.

خامساً ـ يقول ابن سينا إن «المحرك يقتضي شيئاً متحركاً، وهذا الاقتضاء نفسه ليس يوجب أن يكون شيئاً آخر»، أي لا يوجب أن يكون المتحرك غير المحرك، «ولذلك لا يمتنع أن نتصور شيئاً يتحرك بذاته إلى وقت أن يقوم البرهان على امتناعه»، بل هو يؤكد عدم امتناعه، بأنه «إذا كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء يتحرك هو عنه»، فإن هذا غير مشروط بأن يكون محركه شيئاً آخر غير نفسه أو أن يكون هو نفسه. وكذلك إذا عكسنا الأمر وقلنا إن المحرك يوجب أن يصدر عنه شيء متحرك. فهذا أيضاً غير مشروط أن يكون المتحرك الصادر عنه شيئاً آخر غيره أو هو نفسه. فما دام الأمر هكذا خالياً من اشتراط، فليس من مانع إذن أن يكون المحرك والمتحرك شيئاً واحداً، أي أن تكون الحركة ذاتية في الشيء[2].

صحيح أن ابن سينا يقول هذا الكلام في سياق إثباته أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول، ولكن يقوله بصيغة كونه مبدأً عاماً، أي قانوناً كونياً، وقد ذكره في هذا السياق على سبيل التطبيق لذلك المبدأ العام أو القانون الكوني، لا على سبيل الحصر والتخصيص بالسياق المذكور بعينه.

---

(1) راجع المصدر نفسه، ص 209. هذا القول من ابن سينا يؤيد استنتاج هادي العلوي (في كتابه: «نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي»، بغداد 1971، ص 18) القائل بأن بعض ما أدرجه الفلاسفة القدماء ـ ومنهم العرب ـ تحت مقولة الجوهر يعكس إدراكهم العلاقة الموضوعية القائمة بين الوجوه المختلفة للظواهر، وأن تقسيم الوجود إلى جواهر وأعراض يومىء إلى محاولتهم تمييز ما هو أساسي وثابت مما هو عرضي، أو تمييز محتوى الظاهرة الذي يكسبها طبيعتها الخاصة مما هو خارجي أو شكلي مهما تكن درجته من اللزوم.

(2) النجاة، ص 244.

ولذا يمكننا انتزاعه من سياقه هذا، والنظر إليه من جهة عموميته وشموله، دون أن نتهم بتجزيء كلام «الشيخ الرئيس». فإذا صح لنا ذلك ـ وهو صحيح فعلاً ـ فلدينا إذن «مادة» أخرى واضحة المعالم أكثر من أية «مادة» سبقت، وهي تقودنا إلى البحث الجدي في مسألة أن ابن سينا: هل فكر بالحركة الذاتية للأشياء، أي بالحركة الذاتية للعالم، حين صاغ ذلك المبدأ العام الذي طبقه في مسألة كون واجب الوجود بذاته عقلاً وعاقلاً ومعقولاً؟

سادساً ـ في فصل خاص لإثبات أن لكل متحرك علة محركة غيره، أقر ابن سينا أن هذه العلة المحركة: إما أن تكون موجودة في الجسم فيسمى متحركاً بذاته، وإما أن لا تكون موجودة في الجسم بل خارجة عنه فيسمى متحركاً بغيره. والمتحرك بذاته: إما أن تكون العلة الموجودة فيه يصح عنها أن تحرك تارة وأن لا تحرك أخرى فيسمى متحركاً بالاختيار، وإما أن لا يصح عنها أن لا تحرك (يقصد أنها محركة دائماً) ويسمى متحركاً بالطبع. والمتحرك بالطبع إما أن يكون بالتسخير فتحركه علته بلا إرادة ويسمى متحركاً بالطبيعة، وإما أن يكون بإرادة وقصد ويسمى متحركاً بالنفس الفلكية»[1].

نقلنا هذا النص كاملاً، ليكون واضحاً أن الترديد الذي استخدمه هنا بوساطة «إما» و«إما»، ليس من قبيل التشكيك، بل هو ـ كما يظهر بوضوح ـ طريقة في التقرير. فابن سينا هنا يقرر ما هو واقع وثابت عنده. إذن، فالعلة المحركة للجسم نوعان: علة قائمة في الجسم نفسه، فهو متحرك بذاته. وعلة خارج الجسم فهو متحرك بغيره. أما العلة الأولى (الذاتية) فهي محركة اختياراً، أو بالطبع، أو بالطبيعة[2]، أو بالإرادة والقصد، وهي النفس الفلكية.

يعنينا من ذلك ما يبدو هنا من أن مبدأ تحرك الجسم بذاته أمر وارد فعلاً

---

(1) المصدر نفسه، ص 108 ـ 109.

(2) الفرق بين الطبع والطبيعة في اصطلاح القدماء: إن الطبيعة تكون مبدأ لحركة ما هي فيه من غير شعور. والطبع يكون مبدأ مطلقاً، سواء كان عن شعور أم لم يكن (أنظر سليمان دنيا، تعليقاته على «الإشارات»، ج 2، ص 161).

عند ابن سينا، بل هو يصنفه، ويضع في أصنافه الواقعية: التحرك الطبيعي، أي الذي تقتضيه طبيعة الجسم من حيث هو جسم. وفي هذا الأمر الأخير مسألة بالغة الأهمية لفهم جديد لموقفه من العلاقة بين الحركة والجوهر. فإن من المقرر عنده أن الجسم جوهر[1]، ومن المعروف عنه كما عن المدرسة المشائية، نفي الحركة عن الجوهر. ولكنه في هذا النص الأخير، إذ يقول بوجود جسم يتحرك بذاته، فهو لا بد أن يقول إذن بحركة الجوهر، أو ـ كما ينبغي أن يقال هنا ـ بالحركة الجوهرية. وهذه النتيجة ـ إذا سلمت لنا ـ تعد خرقاً للمشهور عن الفلاسفة الإسلاميين من إنكارهم الحركة الجوهرية، ومنهم ابن سينا كما أشرنا سابقاً[2].

د ـ استشراف آفاق جديدة

قدمنا، في ما سبق، نماذج من «المادة» النصية عند ابن سينا تصلح أساساً للبحث عن حدود موقفه من مسألة المادة والحركة، ثم وحدة العالم المادي. فما الآفاق التي يمكن أن تفتحها أمامنا هذه النماذج؟

إن التلمس لهذه الآفاق يشترط أن لا نعزل الأفكار التي تحتويها هذه النماذج عن مكانها في سلسلة الحلقات المترابطة التي تتألف منها، مجتمعة، نظرة ابن سينا الفلسفية إلى العالم. لكن، علينا في الوقت نفسه أن لا نستدرج إلى إغراق هذه الأفكار في غمرة التناقضات الشكلية ـ في الغالب ـ التي نرجح أن ابن سينا كان مضطراً أن يلجأ إليها، هروباً من انكشاف مواقعه المادية كلها من جهة، وانسياقاً مع منطق التراث الفلسفي العالمي الذي يتعامل معه ويدور في فلكه من جهة ثانية. وعلينا ـ كذلك ـ أن نحذر الانجرار إلى الألفة الكاملة مع لغة الفلسفة القديمة ـ الوسيطة وشكلياتها إلى حد أن ننسى لغة تفكيرنا ومنهجيتنا المعاصرين اللذين هما دليلنا وأداتنا في فهم هذه الفلسفة وإضاءتها وتحليل عناصرها لتمييز ما لا يزال حياً فيها مما أصبح عنصراً ميتاً في عصرنا.

---

(1) راجع النجاة، ص 200، 208؛ والإشارات، ج 2، ص 296.

(2) أنظر ص 647 وما بعدها.

في ضوء هذه الأسس المبدئية، يمكن اكتشاف آفاق النظر إلى أبعد مما تقوله حرفية النصوص بأشكالها التاريخية المعينة، وبظروفها التاريخية المعينة أيضاً. نعني اكتشاف الاتجاه الأساس لفلسفة ابن سينا بجملتها، دون الفصل بين أقسامها: المنطقية، والطبيعية، والميتافيزيقية. لأن كل فصل بينها يعني نقصاً في استيعاب هذه الفلسفة، ويعني ـ في الوقت نفسه ـ «امتداداً» جديداً لمحاولة طمس ذلك الاتجاه الأساس، الذي لا شك ـ عندنا ـ في أن ابن سينا كان على وعي تام له، مرحلة مرحلة، بحيث أنه كان يحسب لكل خطوة فيه حسابها، ليظل محتفظاً بتوازن عناصره المختلفة، رغم أن الاختلاف بين هذه العناصر يبلغ في كثير من الأحيان حد التناقض. وفي رأينا أنه لم يكن غائب الذهن، في الغالب، عن هذا التناقض. ولذا نلحظ أنه كثيراً ما يبادر إلى المداورة والتحايل على بعض التناقضات لإخفائها أو لإصلاح ظاهرها، وإن كان هذا التحايل يساعد على كشفها بدل أن يخفيها، كما يفعل ـ مثلاً ـ في إيضاحاته المتناقضة للعلاقة بين المادة والصورة في سياق نظام العلل والمعلولات، أو العلاقة بين المادة والحركة في سياق تطبيق المقولات عليهما.. إلخ.

إن استيعاب المنظومة الفلسفية السينوية بتكاملها ووحدتها، في ضوء المنهج المادي التاريخي، لا بد أن يسوق الباحث، عبر سلسلة من المنعرجات والمتاهات «الاصطناعية» غالباً، إلى رؤية السلك الذي يربط أجزاء هذه المنظومة بعضها إلى بعض. وهو ـ بتحديد ـ ما نعبر عنه بـ «النزعة المادية». فهذا هو الاتجاه الأساس الذي نشير إليه.

بقيت قضية «التوحيد» الإلّهي التي اتخذت طابع التنزيه المطلق في علاقة اللَّه بالعالم، أو علاقة العالم مع اللَّه ـ بقيت هذه القضية هي المركز الذي يستقطب كل تناقضات ابن سينا، وهي العقبة الوحيدة التي ظلت تعترض سير اتجاهه المادي في خط مستقيم دون تعرجات ومنعطفات، بعد أن تخلص من العقبات الأخرى، كقضية الخلق من عدم، وقضية نشوء العالم زمانياً (حدوث العالم). فقد حاول أن يحتفظ بفكرة التنزيه كما هي عند الفلاسفة الإسلاميين العقلانيين بكل تحديداتها التقليدية، مع احتفاظه بفكرة وحدة العالم المادية. وهنا صعوبة الموقف السينوي وتعقيداته.

من هذه النقطة ننطلق في كشف آفاق النظر إلى أبعد من حرفية النصوص. نعني من هذا الموقف الصعب الذي وضع فيه ابن سينا نفسه، مختاراً أم مضطراً. فقد كان عليه أن يبحث عن المخرج الذي يجمع له بين النقيضين: التعالي الإلّهي المطلق عن العالم المادي، ووحدة «العلة الأولى» مع معلولها الأزلي هذا نفسه (العالم المادي) بحركته وزمانه.. أي المخرج الذي يملك به القدرة على أن يضع الاتصال والانفصال شيئاً واحداً، والمتصل والمنفصل شيئاً واحداً، والعلة والمعلول شيئاً واحداً واجب الوجود.. (التفرقة بين واجب بذاته وواجب بغيره تبقى مسألة ذهنية).

هذا المخرج لا يمكن ـ بالطبع ـ أن يوجد. وابن سينا نفسه لم يكن يجهل ـ بالطبع أيضاً ـ أنه لا يمكن أن يوجد. ولكن، رغم ذلك، كانت المحاولة السينوية في وضع ترتيب الموجودات الأولى ووضع علاقاتها الفوقية، تعني أنه ـ أي هذا المخرج ـ «لا بد» أن يوجد.. نقصد أن فيلسوفنا استخدم «شكلاً» من المخرج هذا، وهو لا يعني غير وجهه «الشكلي».. فقد عمد إلى الموضوعة المعروفة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، فجعل منها أداة لاستخدامه:

صدر عن «المبدأ الأول» الواحد، «معلول» أول واحد. ولكن، ماذا يكون هذا المعلول الأول الواحد؟ هنا تبرز مشكلتان أمام ابن سينا متعارضتان:

أولاً، «أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية، ولأن لا يكون مادة أظهر»[1] (أي إذا كان لا يجوز أن يكون صورة مادية، فبالأولى أن لا يكون مادة محضة).

ثانياً، «... ولكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساماً، إذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه، وأنه يجب بغيره». فالأجسام من حيث كونها واجبة الوجود بغيرها لا يمكن أن يتخلف وجودها عن واجب الوجود بذاته. ذلك مع كون الأجسام مادية أو صور مادية.

---

(1) النجاة، ص 276. وسائر العبارات الواردة بعد ذلك بين أهلّة هي لابن سينا تابعة للنص نفسه من المصدر نفسه.

ثم تولد من هذه المشكلة الأخيرة مشكلة ثالثة: الأجسام أيضاً متكثرة، ولا يمكن أن يصدر الكثير عن الواحد؟

كيف حل ابن سينا هذا التعارض بين مشكلات ثلاث؟ يبدأ من هنا يتوضح موقف المداورة «لاصطياد» المخرج الشكلي: في البدء يعمد «الشيخ الرئيس» إلى حل التعارض بين وجوب صدور الأجسام (المادة) عن واجب الوجود، دون تخلف، أي مباشرة بغير فاصل إطلاقاً، وبين محتوى الكثرة في الأجسام... هنا يلجأ إلى القول بصدورها عن «الأول» بتوسط وجود آخر. لكن، يفطن إلى أنه «لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة»، لأن الإشكال يبقى في مكانه، ويبقى السؤال: كيف تصدر الكثرة عن هذه «الواسطة الواحدة المحضة»؟ إذن، لا بد من «واسطة» تتضمن نوعاً من الكثرة إلى جانب كونها «واحدة». وهذه يجدها في «العقول المفارقة»[1].

غير أنه يبرز هنا إشكال آخر. فإنه ـ كما يقول ـ «لا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة». ولحل هذا الإشكال يستخدم الطريقة التي بدأها الفارابي[2]، مع تغيير أساسي فيها. فقد تصور كل منهما ـ الفارابي وابن سينا ـ أن «العقل المفارق» يتضمن نوعاً من الكثرة، وإن كان واحداً بذاته.

---

(1) «العقول المفارقة» هي ـ حسب نظرية الفيض الأفلوطينية ـ العقول الأولى التي فاضت عن الكائن الأول (الله) بالتسلسل من العقل الأول إلى العاشر (العقل الفعّال). وهي جواهر بسيطة. ولذا وصفت، في هذه النظرية، بالمفارقة. لأن معنى البسيط هنا: غير المقارن للمادة (المفارق لها). هكذا في الأصل الأفلوطيني. ولكن هذه «المفارقة» تتخذ عند ابن سينا مضموناً جديداً. وسنعود إلى تفسير ذلك.

(2) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق نادر، بيروت 1959، ص 44. لقد جعل الفارابي الكثرة في العقول المفارقة ثنائية، وجعلها ابن سينا ثلاثية. أما ثنائية الفارابي فيتصورها على النحو التالي: صدر عن «الأول» (الله) عقل أول، وهذا من حيث يعقل مبدأه (الله) حصل عنه عقل ثان يعقل ذاته حصل عنه «السماء الأولى»، وهكذا سائر العقول. لكن كل واحد بالتوالي صدر عنه ـ إضافة إلى العقل الذي يليه ـ كوكب أو كرة كوكب. وهذه الكرات صدرت بالتسلسل هكذا: كرة الكواكب الثابتة، كرة زحل، كرة المشتري، كرة المريخ، كرة الشمس، كرة الزهرة، كرة عطارد، كرة القمر.

ويعلل ابن سينا هذه الكثرة في «العقل المفارق» أولاً: من جهة أنه معلول، **فهو ـ من هذه الجهة ـ ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بعلته الأولى.** وثانياً: من جهة أنه ـ مع ذلك ـ **عقل**، فهو يعقل ذاته، ويعقل علته هذه. **من هنا يحصل فيه معنى الكثرة. فإنه يعقل ثلاثة أشياء: 1 ـ يعقل ذاته من** حيث هو ممكن الوجود بذاته. 2 ـ يعقل ذاته من حيث هو واجب الوجود بعلته. 3 ـ يعقل علته.

ولكن، أليس يمكن القول حينئذ إن كثرته هذه معلولة لواجب الوجود بذاته، بحكم أنه ـ أي «العقل المفارق» ـ هو نفسه معلول له (أي لواجب الوجود). وبذلك تكون الكثرة صادرة عن الواحد، فيرجع الإشكال إلى نقطة البدء؟

هـ ـ نقطة انعطاف في الفكر السينوي

السؤال الذي وقفنا عنده في نهاية الفقرة السابقة، هو نقطة البداية هنا.

إن البحث عن جواب لهذا السؤال عند ابن سينا، قد أوصلنا إلى منعطف في تفكير «الشيخ الرئيس» سيكشف لنا سر «المداورة» حول المخرج الذي قلنا إنه «شكلي»... إننا نكتشف هنا أن الكثرة الكامنة في **«العقل الأول»** الذي يفترضه، **ليست معلولة للأول** (واجب الوجود)، **وإنما هي معلولة لذات الممكن من حيث هو ممكن الوجود بذاته.**

يقول ابن سينا: «... وليست الكثرة له (أي لهذا الممكن) عن الأول»[1]، وإنما هي له من جهة كونه ممكناً «... **فإن إمكان وجوده، أمر** (حاصل) له بذاته، **لا بسبب الأول**، بل له من الأول وجوب وجوده (فقط)...»[2]، والكثرة «لازمة لوجوب حدوثه عن الأول»، أي أنها من

---

(1) النجاة، ص 277.

(2) المصدر نفسه. وكذلك بقية النصوص التالية تكملة لهذا النص. وخطوط التوكيد كلها من كاتب هذه السطور والكلمات الكائنة هنا بين أقواس داخل النصوص هي إضافات منا للإيضاح.

لوازم هذا الوجوب، وليست معلولة له، فهي إذن غير معلولة لعلة خارجة عن ذات الممكن نفسه. «.. فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى. ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة، ولا يمكن أن يوجد عنها (عن هذه الوحدة) جسم. ثم لا إمكان كثرة هناك إلا على هذا الوجه...».

إن «**تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته**». هكذا يقول ابن سينا[1]. ويقول أيضاً إن العقل الأول «... **بما يختص بذاته على جهتيه** (أي: جهة كونه ممكناً بذاته، وجهة كونه واجب الوجود بالأول) (يلزم عنه) الكثرة الأولى بجزأيها: أعني **المادة والصورة**، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها (أي الصورة). **كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك**»[2].

ويجب أن نضيف إلى هذه العبارة الأخيرة تعليلاً لها ذكره محقق طبعة «النجاة»[3] التي نأخذ هذه النصوص عنها، نقلاً عن هامش النسخة الأصلية للكتاب (النجاة) كما يقول هذا المحقق. ورد التعليل هكذا: «لأن إمكان المعلول الأول لم يسبق وجوده. فالإمكان إنما خرج إلى الفعل بالفعل الذي هو وجوده». فهذه إضافة مهمة جداً تزيد الفكرة التي تتضمنها العبارة الأخيرة إيضاحاً وتوكيداً. والفكرة هذه بالغة الأهمية هنا. فإنه ما دام المعلول الأول خرج من الإمكان إلى الفعل بالفعل نفسه الذي كانت به صورة الفلك، وما دامت الصورة لا تنفك عن المادة، ثم ما دام **إمكان** هذا المعلول لم يسبق وجوده، بل خرج إلى الفعل بفعل وجود نفسه، فنتيجة ذلك كله ـ حتماً ـ أن المادة وصورتها موجودتان أزلياً **لا بالقوة، بل وجوداً فعلياً في الأزل**. هذا ما يعطيه النظر في أبعاد النص ومنطوقه معاً.

إذن لم يوجد شيء من «العقول المفارقة» مفارقاً للمادة والصورة قط، فإن «تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته».. **وإذن**: وجود المادة والصورة، لم

---

(1) المصدر نفسه.
(2) أيضاً، ص 277 ـ 278. وخطوط التوكيد من كاتب هذه السطور.
(3) النجاة: نشرة محيي الدين صبري الكردي، القاهرة 1938، ص 278 (الهامش).

يكن وجوداً بالقوة قط، بل بالفعل دائماً وأزلاً، لأن «إمكان المعلول الأول لم يسبق وجوده». والمقصود: وجوده الفعلي. **وإذن أيضاً: هذه «الكثرة الأولى»** ذات الوجود الفعلي، والتي هي - بمحتواها الجوهري - مادة وصورتها، **إنما هي معلولة لذاتها، لا لـ «الأول»، وهي نفسها «العلة** لإمكان وجود الكثرة عن المعلولات الأولى. ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد عنها إلا وحدة، ولا يمكن أن يوجد عنها (عن هذه الوحدة) جسم». **ذلك في حين أن الجسم موجود موضوعياً، ولا شك بوجوده. فهذه الكثرة إذن هي سبب نفسها، وسبب ما بعدها من المعلولات.**

فلنحتفظ، الآن، بهذه النتيجة إلى أن نفرغ من مقارنة هذه النصوص بنصوص أخرى سبق عرضها، ونصوص غيرها سنعرضها في الموضوعات التالية.

و - تحديد العلاقة بين المادة والصورة

أول ما ينبغي النظر فيه، بعد النتيجة التي وصلنا إليها أخيراً، هو تحديد العلاقة بين المادة والصورة في نظرية ابن سينا. فإننا نحتاج إلى هذا التحديد في هذه المرحلة من البحث، لأنه يتوقف عليه مدى الانتفاع بتلك النتيجة.

نعود هنا إلى القول بأن موضوعة تركُّب الجواهر الطبيعية من المادة والصورة، بدأت عند أرسطو في بحثه عن حقيقة الأشياء. ولقد قلنا سابقاً[1] إن ابن سينا تصرف بهذه الموضوعة بحرية وإبداع. وكنا نعني بذلك - قبل كل شيء - إنه كان شديد الاهتمام، لا بحقيقة الأشياء من حيث هي «حقيقة» بذاتها بمعزل عن تجلياتها الملموسة في **ظاهرات** الأشياء، بل كان اهتمامه متوجهاً - بالدرجة الأولى - إلى تلك الظاهرات ليفسر بها حركة العالم ومنشأ التغيرات والتحولات الملازمة لهذه الحركة. كان ذلك انعكاساً

---

(1) أنظر ص 267 سابقاً.

لانشغاله الجدي ـ وربما الأساسي ـ بعلوم الطبيعة، لا سيما أن ذلك كان بعد أن أصبحت هذه العلوم حاجة رئيسة من حاجات تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي في عصره، ولم تبق حاجة عقلية تأملية كما كانت في بعض عصور الفلسفة القديمة.

من هنا قلنا سابقاً أيضاً[1] إن القسم الطبيعي من فلسفته كان رصداً نظرياً ـ تطبيقياً لظاهرات الطبيعة في محاولة جادة منه لانتزاع تفسير واقعي للعالم من معطيات هذه الظاهرات نفسها، وإن أعجزه الوضع التاريخي لعلوم الطبيعة حينذاك أن يعتمد اعتماداً كاملاً على هذا المنهج العلمي.

بناء على منهجه هذا ـ رغم نقصه ـ أحدث تعديلاً ذا أهمية في موضوعة أرسطو عن المادة والصورة. وهذا التعديل يظهر في كلا طرفي الموضوعة، أي في كل من المادة والصورة. ذلك بأن «مادة» أرسطو إمكانية خالصة، صافية، وهي مبهمة كل الإبهام، غير محددة، وليست أكثر من قابلة أو حاملة للصورة، فهي إذن منفعلة حسب، لا فاعلية لها في «عملية» الوجود سوى قبول الصورة التي بها يصير الشيء موجوداً بالفعل[2]. وبسبب من ذلك لم يفسر أرسطو أيضاً كيفية الارتباط بين المادة والحركة من جهة، وبينها وبين الصورة من جهة ثانية، في سبيل تكوين الأجسام.

أما ابن سينا فقد خفف كثيراً من هذا الإبهام وهذه العدمية في المادة. وذلك بطريقين: **أولهما**، أنه وضع الامتداد شيئاً قائماً في طباعها. والامتداد يعني افتراض الأبعاد الثلاثة في المادة: الطول والعرض والعمق. وهو ـ أي الامتداد ـ أمر عام يشمل مادة كل جسم، حتى الأجسام الفلكية. لذلك يقول «إن طبيعة الامتداد في نفسها واحدة» وبما أنها واحدة في مختلف أفرادها، فقد أثبت حاجتها إلى ما تقوم به، وهو الهيولى التي لجميع الأجسام[3]. فالمادة عنده «لا تتعرى عن البعد الذي فيه نفرض هذه الأقطار

---

(1) أنظر ص 269 ـ 270.
(2) أرسطو، «ما بعد الطبيعة»، 7، 1029أ 19.
(3) راجع الإشارات، ج 2، ص 24 ـ 25.

(أي الأبعاد الثلاثة) (. . .) فلا عجب أن تكون مادة واحدة تقبل حجماً فما فوق وما دونه وتنتقل من حجم إلى حجم»[1].

بهذ الطريق نرى أن المادة لم تبق كما كانت عند أرسطو، مبهمة غير محددة، بل لقد تحددت بالامتداد الذي هو أساس التشكل بالصور الجسمية. وسيأتي الكلام على هذه الصورة. أما الطريق الثاني الذي اتبعه ابن سينا في تحديد دور المادة، فهو أنه أخرجها من دائرة القابلية الصرف إلى دائرة الفاعلية كذلك، فجعل لها دور التأثير في عملية الوجود.

وقد بنى هذا الدور المؤثر على ما قرره من الامتداد في طبع المادة. ذلك ـ كما يقول ـ إن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي، فيلزمه إذن التشكل، أي الوجود الفعلي. وهذان اللازمان إنما يكونان «بمشاركة الحامل» أي المادة. فينتج عنده من ذلك قوله: «. . . فللهيولى إذن تأثير في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه، كالتناهي والتشكل»[2]. ثم يؤكد هذا الدور المؤثر الذي تؤديه المادة في عملية الوجود، بقوله ـ في موضع آخر ـ إن كلاً من الصورة والهيولى يتشخص بالآخر[3]. فلم تبق الصورة إذن كما كانت، عند أرسطو، هي وحدها عامل التشخص (أي الوجود العيني).

إن هذا التحديد لدور المادة رافقه تحديد لمفهوم الصورة ودورها أيضاً ينسجم معه ويرتبط به بالتلازم. ويبرز هنا ابن سينا متجاوزاً أرسطو في موضوع الصورة كما تجاوزه في موضوع المادة. ذلك أن أرسطو حصر معنى الصورة في صفتها النوعية. فهي عنده تمثل النوع بالنسبة للمادة[4]، أي أن علاقة المادة بالصورة تصبح علاقة الوجود الفردي بنوعه. بمعنى أن الصورة معبرة عن الكلي الذي تجتمع فيه الخصائص المشتركة بين الأشياء، في حين أن المادة معبرة عن الخاصة الفردية في الوجود المتشخص. ولذا يقول ـ أي أرسطو ـ إنه ليس من اختلاف بين سقراط وكالياس من حيث النوع، وإنما يكون الاختلاف بينهما في المادة الخاصة بكل منهما[5].

---

(1) النجاة، ص 99.
(2) الإشارات، ج 2، ص 46.
(3) المصدر السابق، ص 86.
(4 و5) أرسطو، ما بعد الطبيعة، 7، 1034أ 5 وما بعدها.

وقد أُخِذ على أرسطو أنه بوضع المسألة على هذا الوجه يناقض مذهبه نفسه بشأن المادة. فإن اعتبار المادة مبدأ للوجود الفردي يلزمه اعتبارها منفصلة عن الصورة، أي اعتبارها كمادة أولى مشتركة غير متعينة، أي موجودة بالقوة، فكيف تكون في الوقت نفسه مبدأ الفردية، أي مبدأ للتخصيص والتعيين، أي الوجود بالفعل، مع أنه ـ أي أرسطو ـ لا يرى لها وجوداً بالفعل[1]؟

لكن ابن سينا وضع المسألة وضعاً آخر. فقد قال بنوعين من الصورة، هما: الصورة النوعية، والصورة الجسمية. وهو يسمي هذه الأخيرة أيضاً «بالصورة الجرمانية» أو «الجرمية» (نسبة إلى الجرم = الجسم)، وقد يسميها «صورة مادية»[2]. أما الصورة النوعية، فهي الكلية التي تلازم الهيولى قبل تجسدها، أي قبل أن تلحقها الصورة الجسمية. فالهيولى لا تخلو إطلاقاً عن الصورة النوعية هذه، وهي ـ أي الصورة النوعية ـ متعددة، فلكل صنف من الأجسام صورته النوعية الخاصة به، ولا يجتمع أكثر من صورة نوعية واحدة في جسم واحد، لأنها مختلفة من حيث المقتضيات التي توجبها في هذا الجسم وذاك. فهي في بعض أصناف الجسم توجب الانفكاك والاتصال والتشكل بسهولة كما في الأجسام الرطبة. وفي بعضها توجب هذه الحالات بصعوبة كما في الأجسام اليابسة. وفي بعضها الآخر توجب امتناع قبول تلك، كما في الأجسام الفلكية[3].

هذه هي الصورة النوعية. فماذا تعني الصورة الجسمية، وكيف إذن تتعين للهيولى صورة جسمية؟

أما أولاً، فيجيب ابن سينا إن «الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر (...) فالذي يفرض أولاً هو الطول، والقائم عليه هو العرض، والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق (...) فالجسم من حيث هو هكذا هو جسم، وهذا

---

(1) راجع ماجد فخري، أرسطوطاليس المعلم الأول، ص 88.
(2) راجع النجاة، ص 200 ـ 201.
(3) الإشارات، ج 2، ص 60 ـ 61 (المتن والهامش).

المعنى منه هو صورة الجسمية»[1]. فهي إذن حصول الامتداد بأبعاده الثلاثة للجسم، أي التعين للمادة والتشخص لها بالامتداد.

أما كيف تتعين الهيولى (المادة) في «صورة الجسمية»، فيعالج ابن سينا هذه المسألة من ناحية العلاقة بين المادة والصورة وتحديد فاعلية كل منهما في تحقيق الوجود المتعين، أي الوجود الفردي. وهنا يفترض كون كل من الهيولى المطلقة والصورة النوعية موجودتين متلازمتين دائماً، وإنما البحث عن سبب وجود الهيولى المتشخصة بصورتها الجسمية. وهذا البحث يبدأ بمقدمة، هي أن الهيولى لا شك بكونها علة لتناهي الامتداد وللتشكل.

يبقى أن نعرف علة حصول صورة الجسمية نفسها. وبعد معالجة مكثفة في «الإشارات» ينتهي «الشيخ الرئيس» إلى النتيجة التي تتلخص بهذه العبارة: «... وتشخصت بها (أي بالهيولى) الصورة، وتشخصت هي أيضاً بالصورة»[2]. ذلك بعد قوله بأن الصورة (النوعية) متقدمة على الهيولى، وأن الهيولى عن سبب أصل، وعن معين بتعقيب الصورة، إذا اجتمعا تم وجود الهيولى»[3] (يقصد الهيولى المتشخصة). ماذا يعني بـ «السبب الأصل» وبـ «المعين بتعقيب الصورة»، ثم... ماذا يعني بهذا الكلام بجملته؟

شارحو «الإشارات» يقولون إن «السبب الأصل» هو «موجود ثابت دائم الوجود، مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات»، وأن «المعين بتعقيب الصورة» هو «الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة»[4].

إذا نظرنا في جملة هذه النصوص عن الصورة النوعية والصورة الجسمية وعلاقتهما بالمادة، دون أن نغرق في تفاصيل الشراح والمفسرين وتعليقاتهم التأملية المجردة، وجدنا عند ابن سينا محاولة حذرة، ولكنها صارمة، في الوقت نفسه، تبحث أصلاً لا عن «أسرار» العلاقة بين «مصطلحين»

---

(1) النجاة، ص 201.
(2) الإشارات، ج 2، ص 87.
(3) المصدر السابق، ص 84، 86.
(4) المصدر نفسه، ص 86 ـ 87 (الهامش).

فلسفيين: «المادة والصورة»، بل في مضمونهما الحي المتحرك الملموس في ظاهرات العالم المادي. فلم يكن تجاوزه الصورة النوعية الأرسطية، واهتداؤه إلى وضع هذه الصيغة الجديدة التي سماها الصورة الجسمية، بالإضافة إلى تلك، سوى نوع من البحث عن جوهر تلك الظاهرات، ظاهرات «الصور المتجددة المتعاقبة»، التي علينا أن نترجمها إلى لغة معاصرة لتدل عندنا على مرماها الحقيقي عنده، وعلى الأساس الذي ينطلق منه. وترجمتها العلمية ـ في الواقع ـ هي البحث عن «سر» العلاقة بين المادة و«لواحقها» أي بين الجوهر والظاهرة...

ولقد أحسن الباحث الفلسفي الأهواني[1] إذ ترجم «اللواحق» هذه بـ «الظواهر» الطبيعية، لأن ابن سينا كان يقصد بها ما «يلحق» الأجسام من ظاهرات التغير والتحول. وقد عني بهذه «اللواحق» في مختلف بحوثه ومؤلفاته، حتى قال في «الشفاء» إنه سيضع كتاباً باسم «اللواحق» يكون كالشرح «للشفاء»[2]. فإذا عمقنا النظر في محاولته الكشف عن مصدر تحولات المادة والصورة، بان لنا أنه كان يتردد كثيراً في الاستسلام إلى التأملات المغرقة في التجريد التي تجعل من المادة «قابلة» محضاً غير «فاعلة». ولذا هو يدور كثيراً في دهاليز هذه التأملات ليستخرج منها ذاتها اعترافاً بمشاركة المادة في عملية التحولات الوجودية، حتى انتهى ـ كما رأينا ـ إلى النتيجة التي تعترف بأن كلاً من الهيولى والصورة تتشخص بالأخرى. وقد اجتاز عقبات «نظرية» تجريدية كثيرة حتى استطاع أن يصل إلى هذه النتيجة. غير أنه لم يقتصر، في التعبير عنها، على هذه الصيغة الأخيرة. فقد جاءت أيضاً بصيغ أخرى أظهر دلالة وصراحة على فاعلية

---

(1) أحمد فؤاد الأهواني، دراسته عن «ابن سينا»، القاهرة (سلسلة نوابغ الفكر العربي)، ص 48.

(2) يرى الأهواني (المصدر السابق) أن كتاب «اللواحق» الذي وعد ابن سينا بكتابته ثم لم يكتبه، ربما كان نحواً من محاولته العلمية التي تعتمد على الظواهر وتتبعها وإجراء التجارب عليها. ويؤكد الأهواني بأن فكرة كتاب «اللواحق» كانت مختمرة في ذهن ابن سينا، غير أن الوقت لم يساعده على إخراجه.

المادة. من ذلك مثلاً قوله في موضع آخر من «الإشارات» بأنه «ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للأخرى بالإطلاق، ولا واسطة بالإطلاق، بل تحتاجان إلى ما هو علة لكل واحدة منهما، أو لهما معاً»[1]. وسنعود ـ بعد ـ إلى الكلام على هذه الـ «علة لكل واحد منهما». ومن ذلك أيضاً قوله في «النجاة»: «... فإن الصورة المادية، وإن كانت علة للمادة في أن تخرجها إلى الفعل وتكملها، فإن للمادة تأثيراً في وجودها (أي في وجود الصورة)، وهو تخصيصها وتعيينها»[2].

إن تحديد كون المادة مؤثرة في وجود الصورة من جهة أن المادة هي المخصصة والمعينة للصورة، يضع العلاقة بينهما على أساس التداخل والتفاعل المتبادل، أي على أساس كونها علاقة دياليكتيكية تؤدي دورها في حركية الظاهرات المادية. وابن سينا يبرهن، في السياق نفسه، على هذا الطابع للعلاقة بينهما، بقوله: «... فتكون، لا محالة، كل واحدة منهما علة للأخرى في شيء، وليستا من جهة واحدة، ولولا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية تعلق بوجه من الوجوه..»[3].

يبقى، بعد هذا كله، أن كل ما يقال في موضوع علاقة المادة بالصورة وأيتهما علة للأخرى، إنما هو كلام من نوع الرياضة الذهنية الخالصة، لأن من المسلَّم به، دون جدال، عند ابن سينا، أن هناك وجوداً موضوعياً للمادة لا أول لزمانه، أي أزلياً. فهذا هو الأساس في القضية هنا.

ز ـ علاقة الوجود الطبيعي «بالمبدأ الأول»

نعود ثانية إلى المخرج «الشكلي» الذي كان يبحث عنه «الشيخ الرئيس» في قضية الوجود وعلاقته بـ «المبدأ الأول».

---

(1) الإشارات، ج 3، ص 184 ـ 185.
(2) النجاة، ص 276.
(3) النجاة، ص 276.

رأينا، من قبل[1]، كيف عالج مسألة صدور المعلول الأول المتكثّر الجهات لحل التناقض بين مبدأ «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، وبين وجود العالم الكثير. لقد كرس عدداً من الفصول في «الشفاء» و«النجاة»، وكتب كثيراً في «الإشارات»، وفي رسائله الأخرى، التي أمكننا الاطلاع عليها، للخروج من مأزق هذا التناقض. ولكنه في كل ذلك كان يعمق التناقض، ويزيد فكرة التنزيه الإلّهي المطلق توكيداً وإطلاقاً. وهذا الأمر أدى به، من جهة أخرى، إلى توكيد وحدة العالم المادي. بمعنى أنه وضع «المبدأ الأول» في واحد من حالين:

□ إما حال انفصال مطلق عن العالم، بما أضفى عليه ـ أي على «المبدأ الأول» ـ من صفات «الاغتراب» الكلي، أو «المفارقة» الكلية عن مادة العالم. وفي هذه الحال يصبح العالم المادي قائماً بنفسه، ومعلولاً لذاته بذاته، ومتحركاً بفعل قوانين حركته الداخلية، فيكون هناك إذن عالم واحد مادي ليس غير، وما عداه فاعتباري أو عقلي تجريدي محضاً يبلغ حدود «العدمية». وهذا ما تشير إليه أمثال النصوص التي استشهدنا بها خلال كلامنا على «الحركة الذاتية» وفي فقرة نقطة انعطاف في الفكر السينوي[2].

□ وإما حال اتصال مادي بالعالم، وبذلك يكون مفهوم «المفارقة» التي يلح عليها ابن سينا كثيراً، مفهوماً سينوياً خاصاً يختلف عن مفهومها الأفلوطيني الذي يعني التجرد عن المادة والتعالي عليها بوجه مطلق، ويصبح عند ابن سينا بمعنى «الأفضلية الذاتية»[3] على المادة دون التجرد عنها، فتكون وحدة العالم المادي، في هذه الحال بمعنى وحدة «العلة الأولى» مع معلولاتها (الموجودات) بكل تجلياتها المادية. وهي وحدة تختلف عن الحلولية وعن «وحدة الوجود» التصوفية، وإنما هي أقرب أن تكون من نوع

---

(1) راجع ص 301 وما بعدها.
(2) أنظر ص 292 وما بعدها وص 305 وما بعدها.
(3) هذا التعبير مقتبس من طيب تيزيني كما أشرنا سابقاً.

وحدة الأضداد في الطبيعة. وهذا المعنى من الاتصال تشير إليه النصوص التي أوردناها في فقرة «عالم مادي واحد»[1].

إذا نظرنا في شكل وجود العناصر الطبيعية وما صدر عنها من كائنات العوالم الثلاثة: المعادن، والنبات، والحيوان (الإنسان داخل في عالم الحيوان هنا) ـ كما تضعه نصوص ابن سينا ـ رأينا هذا الشكل من الوجود، وهو المسمى في الفلسفة القديمة ـ الوسيطة بـ «عالم الكون والفساد»، يخضع في تحديد علاقته مع «المبدأ الأول» إلى ما يخضع له شكل وجود «العالم المفارق»، أي عالم الكائنات «السماوية»، أو عالم «الملائكة» كما يسمى أحياناً في بعض النصوص السينوية[2] بمعنى أن عالم «الكون والفساد» هذا، ليس منفصلاً عن أحد الشكلين السابقين المحتملين لوحدة العالم المادي، بل هو يجري في مجراها الكوني الشامل، بالرغم من الفارق المتصور بينه وبين «العالم المفارق»، وهو فارق التغير الذي للعالم الأرضي، والثبات الذي للعالم الفلكي. فإن من مميزات فلسفة ابن سينا أنها اجتهدت في وضع روابط اتصال بين هذين «العالمين»، بل الأصح القول إنها اجتهدت في هدم ما كان في الأنظمة الفلسفية المثالية القديمة ـ الوسيطة، من فواصل حاسمة بينهما. فلم تكن إضافة خاصة الامتداد والتشكل إلى المادة، وإضافة الصورة الجسمية إلى الصورة النوعية الأرسطية، سوى مظهر بارز لمحاولة ابن سينا هدم هذه الفواصل.

---

(1) أنظر ص 275 وما بعدها. ونشير هنا إلى أن هذا النوع من العلاقة بين العلة والمعلول يقترب من الفكرة الرواقية بشأن العلاقة بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل. فقد قالت الرواقية إن المبدأ المنفعل هو المادة كماهية خالية من كل صفة، وإن المبدأ الفاعل والإلّهي هو العقل الموجود في المادة، الذي يحدث الأشياء كلها بإعطائها صورها. وترى الرواقية أن الشيء لا يكون حقيقياً إلا إذا كانت له قوة فاعلة وقوة منفعلة معاً، وقدرة على التحريك أو قابلية للتحرك (راجع عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، القاهرة 1959، ص 151 ـ 152).

(2) أنظر ـ مثلاً ـ رسالة «حي بن يقظان»: ضمن «رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد ربه بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية»، تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرني، طبعة لندن 1889، ص 13.

إن عالم «الكون والفساد» لا يختلف عن «العالم المفارق»، في فلسفة ابن سينا، من حيث أساس وجوده.. لذا كان غير منفصل عنه. فإن وجود «الأسطقسات» (العناصر الأصلية للطبيعة)، هو الحلقة الحاسمة في سلسلة الوجود الكوني. ومهما داور ابن سينا لإخفاء رؤيته الأساس المادي لهذه السلسلة المتماسكة بكاملها، فإنه لم يستطع إخفاء الكثير من معالم هذه الرؤية في شكل وجود العناصر الطبيعية بخاصة.

لقد رأينا، قبل، أن الجوهر الجسماني موجود ـ بمادته وصورته ـ وجوداً ملازماً للمعلول الأول (العقل الأول)، من حيث أن هذا المعلول تضمن الكثرة التي كان الجسم أحد وجوهها الوجودية. ولا نزال نذكر قول ابن سينا هناك أنَّ «تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته»، وأن العقل الأول يلزم عنه «بما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزأيها: أعني المادة والصورة». وقد استنتجنا هناك من هذا النص بتكامله أنه لم يوجد واحد من «العقول المفارقة» مفارقاً للمادة وصورتها، أي للجسم، قط. فهما ـ أي المادة والصورة ـ أزليان. فإذا كانت العناصر الطبيعية (الأسطقسات) هي الحلقة الحاسمة في سلسلة توالد الكثرة الوجودية التي تتضمنها «العقول المفارقة» بالتوالي، فليس «العقل الفعال» إذن هو الذي أفاض الوجود فيضاً روحانياً على عالم «الكون والفساد» أو هو «واهب الصور» لعالمنا الأرضي، «عالم ما تحت فلك القمر»، كما يريد الباحثون المثاليون أن يفرضوا هذا التصور على ابن سينا. إن «العناصر الطبيعية» هي عنده إذن جواهر جسمية «بسيطة» بها يبدأ التحقق الفعلي للجواهر الجسمية الموجودة بالتحقق «الإمكاني» القائم أزلياً. فهي امتداد بشكل آخر للوجود الجسماني، بمادته الأولى و«صورته النوعية». وليس شكلها الآخر هذا سوى التشخص والتعين مع المادة الخاصة و«الصورة الجسمية». فليس «العقل الفعال» إذن، في النظام الفلسفي السينوي غير مرحلة أخيرة في مسارها «الإمكاني» الأزلي تتحول منها إلى أولى مراحل كينونتها الفعلية. فهذا ما يعنيه ابن سينا حين

يقول عن هذا المسار: «فالأول (المبدأ الأول») يبدع جوهراً عقلياً، هو بالحقيقة مبدع (بالفتح)، وبتوسطه جوهراً عقلياً وجرماً (جسماً) سماوياً، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي، حتى تتم الأجرام السماوية وتنتهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي»[1]، لأن الأجرام السماوية تنتهي هنا لتتحول إلى شكل جديد من الأجسام، هو شكلها المتغير، كمياً وكيفياً إلخ.. وهو ـ أي ابن سينا ـ يعبر بوضوح عن فكرة التحول هذه، كما يعبر، في الوقت نفسه، عن فكرة المسار الأزلي السابق للعقل الفعال نفسه ـ يعبر عن ذلك بالقول إنه «إذا استوفت الأجرام السماوية عددها، لزم بعدها وجود الأسطقسات. وذلك لأن الأجسام الأسطقسية (العنصرية الطبيعية) كائنة فاسدة (أي متغيرة ومتحولة). فيجب أن تكون مباديها القريبة (أي أسبابها المباشرة) أشياء تقبل نوعاً من التغير والحركة، وأن لا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها (. . .) ولهذه الأسطقسات مادة تشترك فيها صورة تختلف بها، فيجب أن يكون اختلاف صورها مما يعين فيه اختلاف في أحوال الأفلاك، وأن يكون اتفاق مادتها مما يعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك. . .»[2].

إذن، فليست العناصر الطبيعية، لا مادتها ولا صورها، «فيضاً» محضاً من «عقل محض»، سواء كان هذا «العقل المحض» هو «العقل الفعال» أم ما سبقه من «العقول المفارقة». وإنما هناك مادة تتمثل في الأجسام الفلكية لها مسارها الوجودي في مراحل، ولأحوال الأفلاك المختلفة أثر في اختلاف صور هذه العناصر، ولاتفاق أحوال الأفلاك أثر في اتفاق مادتها. والأفلاك هنا أجسام، أي مادة.

ولكن، هناك فارق تضعه الفلسفة القديمة ـ الوسيطة (والأفلاطونية المحدثة بخاصة) بين عالم الأفلاك وعالم الأرض، وابن سينا يتابع هذا التقليد الفلسفي. نعني به فارق عدم التغير والثبات في الأجسام الفلكية

---

(1) الإشارات، ج 3، ص 192.

(2) النجاة، ص 280 ـ 281. ويقول مثل ذلك بإيجاز في الإشارات أيضاً، ج 3، ص 192.

والتغير والتحول في الأجسام «العنصرية» (الطبيعية). بناء على هذا الفارق افترضوا حركة الفلك دائرية، لأن مضمون هذه الحركة هو العودة إلى نقطة الانطلاق، فحركة الجسم المستدير هي دورانه على نفسه حول مركزه، فهي لا توجب انتقاله من المكان، كما لا توجب فيه تحولاً كيفياً، أي أنها لا تقتضي انتقالاً في المكان، وتحولاً كيفياً وكمياً، فهي إذن توجب تغييراً في الأجسام. لذا افترضوا الحركة المستقيمة من خصائص الأجسام الطبيعية لكونها ـ أي هذه الأجسام ـ متغيرة.

وقد ترتب أيضاً على هذا الفارق بين الأجسام الفلكية والأجسام «العنصرية»، اختلاف بين النوعين في البساطة والتركيب، وهذا اقتضى اختلافاً بينهما في الشكل. فإن النظر إلى الأجرام الفلكية كأجسام ثابتة لا تقبل التغير مطلقاً، أوجب على أصحاب هذه النظرة أن يفترضوا الأفلاك أيضاً بسيطة غير مركبة، وأن يفترضوا مفهوماً للبساطة يتفق مع فكرة الثبات في الأفلاك، وهو كون الجسم غير مركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة، فيكون المركب بالعكس، أي أنه مؤلف من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة[1]. وافتراض البساطة في الأفلاك أوجب افتراض الشكل الدائري لها. يقول ابن سينا:

«... ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديراً، وإلا لاختلفت هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة»[2]، بمعنى أنه لو لم يكن مستديراً لكانت مادته البسيطة الواحدة ذات الطبيعة الواحدة، تنتج هيئات مختلفة. وهذا لا يمكن.

سلسلة من الفوارق بين نوعين من الأجسام، نشأت كلها عن افتراض الثبات وعدم التغير في الأفلاك. وقد يرى الباحثون في الفلسفة القديمة أن منشأ سلسلة الفوارق هذه، هو افتراض البساطة أولاً وبأساس، وذلك بناء على موقف ميتافيزيقي يتعلق بالموجودات «المفارقة» من حيث كونها

---

(1) راجع سليمان دنيا، تعليقاته على «الإشارات»، ج 2، ص 157.
(2) الإشارات، ج 2، ص 169.

المعلولات الأولى «للمبدأ الأول» البسيط، فوجب أن تكون هذه المعلولات بسيطة..

لكن النظر إلى المسألة من هذه الزاوية وحدها هو نظر ميتافيزيقي أيضاً. أما النظر الواقعي الديالكتيكي فيرد المسألة كلها إلى أساس من واقع عالمنا نفسه. يكمن وراء تلك النظرة التقليدية عاملان: عامل إيديولوجي، وعامل معرفي. وكلاهما كان من شأنه أن يفترض أولاً وجود عالم «مفارق» خارج عالمنا هذا. وثانياً ثبات ذلك العالم الخارجي على حال لا يقبل التغير.

أما العامل الإيديولوجي، فيرجع تاريخياً إلى الفلسفة اليونانية: الإثينية، والإسكندرانية معاً، منذ أفلاطون بالأخص، حتى الأفلاطونية المحدثة، أي إلى إيديولوجية طبقة «الأسياد» في المجتمع العبودي. وبالرغم من أن القاعدة الاقتصادية ـ الاجتماعية لهذه الإيديولوجية قد تغيرت في المجتمع العربي ـ الإسلامي، فقد بقي المنطق الداخلي لتاريخ تطور الفلسفة يتحكم في بقاء الشكل الفلسفي لهذه الإيديولوجية حتى عهد ابن سينا، بل عهد ابن رشد نفسه، في فلسفة الإسلاميين. ذلك بالإضافة إلى أن الإيديولوجية الإسلامية الرسمية كانت عاملاً آخر في استمرارية تحكم هذا المنطق في هذه الفلسفة. وإذا كان الفلاسفة الإسلاميون، منذ الفارابي، قد أحدثوا الكثير من الثغرات في بنية الإيديولوجية الإسلامية الرسمية، فإنهم لم يستطيعوا التخلص من المرتكزات النظرية الفلسفية التي تشكل الهيكل العام لهذه البنية المتصدعة.

وأما العامل المعرفي، فيرجع إلى نقص المعرفة العلمية حينذاك عن طبيعة تكوّن الأجرام الفلكية وقوانين حركة النظام الكوني خارج الأرض، بل كان هذا النقص في المعرفة يشمل أيضاً قوانين الطبيعة بوجه عام حتى طبيعة عالم الأرض نفسها. بل يصح القول إن الأوهام الفلسفية عن عالم الفلك هي انعكاس عن الأوهام في معرفة القوانين الطبيعية لكوكبنا الأرضي.

لكن يجب أن نلحظ أيضاً، في مسألة معرفة النظام الفلكي، أن نقص المعرفة العلمية رافقه أو نتج عنه ثم أثَّر فيه وتأثر به، غياب التطور التكنيكي، الذي أفقد هذه المعرفة أداتها العملية الضرورية لاكتشاف قوانين

الظاهرات الفلكية، فلم يكن لها من وسيلة غير الافتراضات المجردة. وحين بدأ علماء العرب يستجيبون لمتطلبات التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي فيطورون معرفتهم العلمية للطبيعة، توصلوا إلى إنشاء بعض الأجهزة التكنيكية الأولية لرصد الفضاء وتطبيق النظريات الرياضية في قياس المسافات المكانية والزمانية. لكن هذه الأجهزة كانت محدودة التأثير في حقل المعرفة، لكونها هي محدودة النوعية والإمكانية.

ذلك كله لا يعني أن ابن سينا تابع التقليد الفلسفي في النظر إلى النظام الفلكي متابعة كاملة. فقد خرج على الكثير من المسلّمات التقليدية التي كانت تعد أساسية في فهم العالم، وكان ـ قبله ـ الفارابي وأمثال أبي بكر الرازي والعلماء الطبيعيين العرب، قد مهدوا له الطريق إلى ذلك، وأضافت ممارسته النظرية ـ التطبيقية في فيزياء الطبيعة إمكانية جديدة لتفسير العالم في ضوء جديد. ففي حين كانت تسود أوروبة القرون الوسطى، في الفيزياء نظرية نشوء العالم من العدم (من لا شيء) كان ابن سينا ـ وقبله الفارابي ـ قد تجاوزا هذه النظرية، كما أوضحنا في ما سبق.

ولعل أهم قضية في فيزياء ابن سينا، قضية الحركة في الطبيعة. لقد عالج هذه القضية في القرن العاشر حين لم يكن علم الميكانيك قد تطور بعد.

وهنا ينبغي القول بأن ابن سينا حين أخذ بالتقليد الفلسفي الذي كان سائداً حتى زمنه بشأن الحركة الدائرية في الأفلاك، لم يأخذ به متابعة له وحسب، بل يستند ذلك أيضاً إلى نتيجة بحثه الخاص في حركة الطبيعة ذاتها. فهو قد توصل بهذا البحث إلى فهم حركة الطبيعة بشكل دائري[1]،

(1) يعبّر ابن سينا عن فهمه الحركة الدائرية، كأساس لأشكال الحركة، بوجوه متنوعة. ففي «الرسالة النيروزية» يقسم عالم الطبيعة إلى: أثيري، وعنصري. ويرى أن الأول له خاصية استدارة الحركة، والثاني له خاصية الاستعداد لمختلف أشكال الحركة (الرسالة النيروزية: ضمن مجموعة «رسائل في الحكمة والطبيعيات» لابن سينا، الآستانة 1298هـ، ص 93). وفي «النجاة» (ص 138) يقول إن الأجسام البسيطة في طباعها بالقوة يزول عنها وضعها الخاص ومكانها الخاص، وأن ما كان في طباعه ذلك فيجب أن يكون بالضرورة فيه مبدأ حركة ما مستديرة. وهذا القول يشمل الأجسام كلها، غير أن الأجسام البسيطة تتميز بأن في طباعها زوال وضعها

بمعنى عودتها إلى نقطة الانطلاق. وهذا أقرب إلى الفهم الدياليكتيكي لحركة الطبيعة من فهمها مستقيمة، ومن الفهم الميكانيكي للحركة. ذلك بأن أساس فهمه الحركة دائرية في الطبيعة، هو ما وصل إليه من إدراك أن **العالم مليء بالمادة، أي أنه لا فراغ فيه، وأن «الخلاء» محال في الطبيعة.**

إن هذا الإدراك يتضمن ـ في الواقع ـ رؤية كون المكان شكلاً لوجود المادة، وأن المادة لا يمكن أن توجد خارج المكان. وقد أقام الدليل على نفي الفراغ في الطبيعة بأشكال عدة. من ذلك ـ مثلاً ـ أنه افترض للأجسام أوضاعاً مختلفة: من التلاقي والتقارب والتباعد، وافترض بينها أبعاداً تحتمل مقادير مختلفة، ثم قرر أن هذه الأبعاد، إذا وجدت بين الأجسام، هي أبعاد مقدارية، بمعنى أن لها وجوداً كمياً، فإن لم يكن هذا الوجود الكمي جسماً فهو ـ على كل حال ـ ليس عدماً، بل هو شيء موجود فعلاً. ولكنه ـ بعد قليل ـ يعود ليقرر القضية بصورة حاسمة، فيقول:

«... وإذ قد تبين أن **البعد المتصل لا يقوم بلا مادة**، وتبين أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل لأجل بعديتها، **فلا وجود لفراغ هو بعد صرف**. وإذا سلكت الأجسام في حركاتها تنحى ما بينها (أي زالت الأبعاد القائمة بينها)، ولم يثبت لها بعد مفطور (أي أصيل)، فلا خلاء»[1].

إن فرضية نفي الفراغ في العالم المادي عند ابن سينا تتجاوز فرضية الذرية لديموقريطس التي تقول بأن المادة متكونة من الذرات والفراغ، وهذه ـ أي فرضية ديموقريطس ـ أخذ بها، من بعد، إسحاق نيوتن (1642 ـ 1727). فقد كان نيوتن يقول، كديموقريطس، بأن الذرة جوهر مادي موجود في الفراغ. ويقول نيوتن أيضاً إن الذرات تتحرك من الشمس إلى الأرض بطريق الفراغ. فيكون ابن سينا إذن قد تجاوز بفرضيته حتى من جاء

= ومكانها عنها بالقوة، وسائر الأجسام يكون ذلك في طباعها بالفعل. فإذن: كل جسم فيه بالضرورة مبدأ حركة ما مستديرة. والأجسام المركبة منها ما له حركة مستديرة، ومنها ما حركته مستقيمة، وهي غالبية الأجسام المركبة.

(1) الإشارات، ج 2، ص 118 ـ 119. خطوط التوكيد في هذا النص من كاتب هذه السطور.

بعد نحو سبعة قرون من عهده. ثم جاءت الفيزياء المعاصرة تثبت الفرضية السينوية بعدم وجود الفراغ المطلق، وقد برهنت مدرسة اينشتاين على صحتها بأنه لو كان في العالم المادي فراغ لكانت أشعة الضوء تسير بخط مستقيم دائماً في حين هي تسير بخط منحرف لأنها تصطدم بالمادة.

إن هذه الحقيقة الفيزيائية التي أثبتها العلم أكدت المقولة الماركسية بأن العالم المادي يخلو من الفراغ، وأن كل ما يحيط بنا في هذا العالم مليء بالمادة ذات الأشكال المختلفة. إننا إذن هنا أمام موقف مادي جديد لابن سينا يبرهن ـ في الوقت نفسه ـ على إبداعية متميزة في دراسته للطبيعة.

بعد هذا الاستطراد، نعود إلى القول بأن أخذ ابن سينا بفكرة الحركة الدائرية في الفلك لم يكن اتباع التقليد الفلسفي الموروث سببه الأوحد، بل كان مصدره أيضاً موقفاً مادياً مدعوماً بالبحث النظري ـ التطبيقي المستقل. ويجب أن نلحظ هنا أن الفرق عنده بين الحركة الدائرية في الفلك والحركة الدائرية في الطبيعة الأرضية، هو أن الأولى الشكل الوحيد لحركة الفلك، وأن الثانية هي أحد أشكال حركة الطبيعة في الأرض، وليست الشكل الوحيد لها، فإن حركة الكيفيات ـ وهي عنده من لوازم الأجسام الطبيعية و«لواحقها» (ظاهراتها) ـ هي حركة مستقيمة، لا دائرية[1]. ومن هذه الحركات الكيفية: حركات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. فهذه الكيفيات الأربع يرافقها سكون وحركة في الأجسام: السكون حين تكون صور الأجسام متروكة لطباعها ولم يمانعها من خارج مانع.. ففي هذه

(1) يبرهن ابن سينا أيضاً على أن الأجسام الطبيعية الأرضية تحمل في ذاتها ميلاً إلى الحركة المستقيمة (راجع الإشارات، ج 2، ص 216 ـ 219). وبالإجمال: كان ابن سينا يقول بتعدد أشكال الحركة، كما قال بذلك بعد نحو ستة قرون فرنسيس بيكون (1561 ـ 1626) الذي به يبدأ عصر الفلسفة الحديثة. فقد ذكر بيكون حركة للنار، وحركة للهواء، وحركة للماء، وحركة للتمدد وحركة للتقلص. ومثل هذه موجود عند ابن سينا أيضاً. غير أنه من الواضح أن ابن سينا يرجع أشكال الحركة كلها أخيراً إلى الحركة المكانية.

الحال يظهر منها «في أجرامها حر أو برد، ورطوبة أو يبوسة. أما الحركة، ففي حين يعرض للأجسام ما يخرجها عن طباعها، وحينئذ يحدث ميل وحركة». «وليس بعجب ـ كما يقول ابن سينا ـ أن تكون صورة واحدة يلحقها تسكين في مكان، وتحريك إليه، وتأثير بكيف فاعل واستعداد بكيف منفعل، فمعنى قولنا إنها باردة بالطبع، أي لها قوة تبرد بذاتها إذا لم تمنع (. . .) وهذه القوى تفعل أولاً في أجسامها هذه الأحوال، ثم بتوسطها تفعل في الأجسام الأخرى، كما أنها تحدث الحركة في نفس جرمها، ثم بتوسطها تحدث تحريك شيء آخر بالدفع»[1]. وهو يستنتج ـ بعد هذا الكلام ـ أن الجسم المتحرك بالاستدارة «لا يمكن البتة أن يسكن بالطبع، لأن الحركة الدائمة لا تنقطع. . .»[2].

هذه العبارة الأخيرة تستوقف النظر، إذا أضفنا إليها قوله إن الكيفيات الأربع يتخللها سكون وحركة. فهل يقصد أن حركة الطبيعة (العنصرية) ـ وهي مستقيمة ـ تتميز بكونها مؤلفة من وحدة السكون والحركة، أو وحدة التقطع وعدم التقطع، كما تفهمها المادية الدياليكتيكية؟

إذا كان ذلك وارداً في ذهنه فعلاً، فقد يكون تطوراً عظيماً في فهمه مضمون الحركة الطبيعية[3]. لكن، إذا كان حقاً قد فهم الحركة على هذا النحو الدياليكتيكي، فقد استثنى الحركة الدائرية من هذا المفهوم، مع أنه

(1 و2) النجاة، ص 142.

(3) يصف ابن سينا الفكرة التي نقصدها وصفاً آخر، إذ يتصور أن وراء كل حركة ميلاً أو قوة محركة، وأن كل جزء من الحركة يدفعه ميل جديد أو قوة جديدة، وأنه عند نهاية كل جزء منها ينتهي الميل الأول بالإيصال إلى حدوده، فتحتاج الحركة في جزئها التالي إلى ميل آخر، وخلال الميلين المتعاقبين، أو الجزئين المتعاقبين من الحركة، يوجد سكون؛ «. . . فإذن كل حركة مستقيمة يعقبها سكون. وكذلك كل حركة في مسافة ذات نهاية معينة. ولا تتصل حركتان على التوالي» (النجاة، ص 139 ـ 140). إن هذا التصور يضع ابن سينا على مقربة من فكرة وحدة التقطع وعدم التقطع، اللذين يتألف منهما مفهوم الحركة في المادة، كما أشرنا آنفاً. وهذا المفهوم يعني، في المادية الدياليكتيكية، وحدة الحركة والسكون، وأن السكون ليس سوى مرحلة من الحركة.

مفهوم شامل لكل أشكال الحركة. وظاهر أن هذا الاستثناء قائم عنده على أساس من خطأ التفريق بين حركة لا يحدث عنها تغيير كحركة الفلك، وبين حركة هي مصدر التغير والتحول كحركة الأجسام الطبيعية الأرضية.

ح ـ لا انفصال بين الأجسام الفلكية والأرضية

قد يبدو أن تخصيص طبيعة الفلك بالثبات والبساطة والحركة الوحيدة الشكل (الدائرية)، وتخصيص طبيعة الأجسام الأرضية بالتغير والتركب وتعدد أشكال الحركة (الدائرية والمستقيمة) ـ قد يبدو ذلك موقفاً مناقضاً لفكرة العالم الواحد المادي، التي نحاول في هذا البحث أن نفهمها عند ابن سينا. لأنه بهذه الفروق يفصل بين الفلك والأرض، فيضعهما عالمين مختلفين بصفات أساسية، فأين هو «العالم الواحد المادي» الذي نزعم، إذن؟

إنما يصح هذا الكلام إذا كان جوهر العلاقة بين الأجسام الفلكية والأجسام الأرضية قائماً على هذا الاختلاف بين النوعين من الأجسام في هذه الصفات. لكن الواقع أن نقطة الاختلاف هذه ليست هي جوهر العلاقة بينهما، بل نقطة الاتفاق هي هذا الجوهر. صحيح أنه ـ أي ابن سينا ـ يضع نقطة الاختلاف في إطار عمقي، فتزيد أبعاد الانفصال بين «العالمين» المختلفين، حين نراه يؤسس تلك الفروق بينهما على كون الأجسام الفلكية وحركتها وزمانها «مبدعة» (بفتح الدال)، أي أزلية، وكون الأجسام الأرضية وحركتها وزمانها «كائنة فاسدة»، أي حادثة، غير أزلية ـ صحيح ذلك، لكن حتى هذا الإطار العمقي لا يغير شيئاً من جوهر العلاقة بين هذين النوعين من الأجسام.

أما هذا الجوهر، فهو أساس وجود الأجسام، كل الأجسام: الفلكية، والأرضية معاً. أي الأساس المادي المشترك بينها جميعاً. فهذا ـ بالتحديد ـ هو حقيقة الرابط بين شكلين من أشكال «الجسمية». فهناك «الهيولى الأولى»، و«الصورة النوعية» المتلازمتين بحيث لا تتعرى إحداهما عن الأخرى، سواء في أجسام الفلك أم في أجسام الأرض. غير أن هذه

الأخيرة تتعين «هيولاها» و«صورتها النوعية» وتتشخصان بـ «المادة الخاصة» (المنفردة) وبـ «الصورة الجسمية». فما دام الأساس المادي لوجود كل من هذه الأجسام وتلك واحداً مشتركاً، فذلك هو جوهر الوحدة بين كل وجود جسماني، أما الفروق ووجوه الاختلاف التي يؤكدها ابن سينا ويشدد الكلام عليها فلا تخرج عن كونها من مزايا الظاهرات المختلفة للجوهر الواحد.

وأما الانفصال العمقي الذي تحدثنا عنه، فهو ينحل - آخر الأمر - إلى ارتباط عمقي في الواقع، ويصبح تعبيراً آخر عن جوهر الوحدة. يقول «الشيخ الرئيس» في سبيل تحديد مفهوم «الطبيعيات الكائنة» (الحادثة): «. . . فإذن، المبادىء المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلاث: صورة، ومادة، وعدم»[1]. فما معنى هذا الـ «عدم» عنده؟

هو يجيب: «. . . وأما العدم، فليس هو بذات موجودة على الاطلاق، ولا معدومة على الاطلاق، بل هو ارتفاع الذات الموجودة بالقوة. وليس أي عدم اتفق مبدأ للكائن، بل العدم المقارن لقوة كونه. ولهذا ليس العدم الذي في الصوفة مبدأ لكون السيف البتة، بل العدم الذي في الحديد. فإنه لا يتأتى تكوّن سيف من صوفة، ويتأتى عن الحديد. والمادة إذا كان فيها هذا العدم فهو هيولى. وإذا كانت فيها الصورة فهي موضوع، فكأنها هيولى للصورة المعدومة التي بالقوة، وموضوع للصورة الموجودة التي بالفعل. . .»[2].

واضح من هذا الكلام أن وصف الموجودات الطبيعية في عالمنا بأنها «كائنة»، ينتهي - في تحليل «الشيخ الرئيس» - إلى كونه وصفاً للظاهرات الطبيعية الخاصة بهذه الموجودات الأرضية - كما كانوا يفكرون في عصره - ويبقى جوهر وجودها هو ذلك الذي يمتد في الأزل كهيولى أولى وصورة نوعية. وأما مفهوم «العدم» الذي اعتبره أحد المبادىء الثلاثة «المقارنة للطبيعيات الكائنة»، فقد ظهر من النص أنه ينحصر في معنى وجودي، لا عدمي، أو في معنى العدم النسبي، وأنه ليس سوى تعبير عن شكل وجود

(1 و2) النجاة، ص 101، خطوط التوكيد من كاتب هذه السطور.

المادة بالقوة قبل تشخصها، أو ـ باصطلاح ابن سينا ـ شكلاً لوجود «المادة الأولى المشتركة وصورتها النوعية» الموجودتين ـ وفقاً لتفكيره ـ أزلياً. فليس عنده إذن عدم محض حتى بالنسبة للموجودات «الكائنة»، أي الحادثة بالحدوث الزماني. وعلى هذا ينتهي الفرق بين الموجود وجوداً «إبداعياً»، والموجود بالحدوث الزماني، إلى كونه فرقاً في التقدم الذاتي للأول على الثاني فقط.

ولكن، لماذا ندور هكذا حول فكرة وحدة العالم، بوصف كونه عالماً مادياً، عند ابن سينا، وقد حسم هو نفسه هذا الأمر، إذ قاله صراحة ونصاً لا مجال فيه لاجتهاد أو تأويل. فقد عقد لهذا القول فصلاً خاصاً جاء عنوانه نفسه هو الكلمة الحاسمة في الموضوع: «فصل في أن العالم واحد وأنه لا يمكن التعدد»[1]. وجاء بحث موضوع العنوان شاملاً عالم الأجسام كلها، بما هي أجسام، أي أنه شامل الأجسام البسيطة والمركبة، أجسام الفلك وأجسام الأرض. وقد وضع القضية على هذا النحو:

«... الأجسام المتشابهة الصور والقوى، حيزها الطبيعي واحد، وجهتها الطبيعية واحدة. فبيّن من هذا أنه لا يكون أرضان في وسطين من عالمين، وناران في أفقين محيطين من عالمين. فإنه ليس توجد بالطبع إلا في عالم واحد، وكذلك النار، وسائر الأجرام (الأجسام). وإذا كانت الأمكنة الأولى للأجسام البسيطة وكانت أمكنة البسائط إذا انتهت، فهناك تنتهي أمكنة الأجسام كلها، وكانت البسيطة إذا كانت على مقتضى طبائعها وأشكالها الطبيعية كانت مستديرة، إذ الشكل الطبيعي للبسيط مستدير، فيجب أن يكون الكل كرة واحدة (...) فبين من هذا أنه لا يمكن أن يكون عالم آخر غير هذا العالم، بل العالم واحد. ولأنا لسنا في أفقه، لأنا نحن في حيز الأجسام التي من شأنها أن تتحرك بالاستقامة، فواجب أن يكون أفق العالم حيث الجسم الذي ليس من شأنه أن يتحرك على الاستقامة، بل هو الجسم الذي بالقياس إليه تكون جهات الحركات المستقيمة...»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 136 ـ 137.

(2) خطوط التأكيد في هذا النص من وضع كاتب هذه السطور.

هناك إذن عالم واحد، هو عالم الأجسام كلها. وماذا يكون عالم الأجسام إن لم يكن مادياً؟ فالعالم الواحد هذا مادي بالضرورة، وفي هذا العالم أرض واحدة في وسط واحد وفي أفق واحد يحيط بهذا العالم المتوحد. وبما أن الأمكنة الأولى في هذا العالم إنما هي للأجسام البسيطة لأنها أسبق في الوجود، وبما أن الأجسام البسيطة هذه تقتضي الشكل المستدير، كان العالم كله ـ ومنه الأرض والنار وسائر الأجسام ـ ضمن كرة واحدة. وبما أننا ـ نحن سكان الأرض ـ لسنا في الأفق المحيط نفسه، لأن الحيز الجسمي الذي نحن فيه من شأنه أن يتحرك بالحركة المستقيمة، لا الدائرية، وجب أن يكون الأفق الوحيد لهذا العالم الوحيد مركزاً للأجسام المتحركة بالحركة الدائرية، أي الأجسام البسيطة الدائرية الشكل، أي الأجسام الفلكية التي هي المقياس لاتجاهات الحركات المستقيمة، أي حركات الأجسام الأرضية. من هنا كانت مقاييس الجهات عندنا هي مواقع الأفلاك (النجوم والكواكب).

هذا البيان السينوي الصريح، لا يهدم فكرة ازدواجية العالم (روحاني ومادي) فحسب، بل أيضاً يهدم الفكرة القديمة في العلم والفلسفة، القائلة بأن الأرض مركز العالم. ولكنه ـ وهنا الجانب السلبي ـ ينقل «المركزية» من الأرض إلى الفلك. في حين أن وحدة العالم المادي تنفي «المركزية» عن أي جزء منه أو أي كوكب.

ط ـ فكرة النشوء الطبيعي للأجسام

هل فكَّر «الشيخ الرئيس» فعلاً، بمسألة النشوء الطبيعي، أو التولد الذاتي، للعالم المادي؟

وهل الكلام على هذه الفكرة عند فيلسوفنا في تلك المرحلة من تاريخ تطور الفلسفة، أو ـ بالأصح ـ من تاريخ تطور البشرية وتاريخ تطور المعرفة بوجه عام، يعد خروجاً على النهج المادي التاريخي، وانحرافاً إلى نزعة «التحديث» اللاتاريخية، المثالية؟

نجيب أولاً عن السؤال الأخير:

إن «تاريخية» الفكر، «كتاريخية» الإنسان والطبيعة، هي من صلب المنهج المادي التاريخي، وإضافة إلى ما أشرنا إليه عند الكلام على «الحركة الذاتية» في فلسفة ابن سينا[1]، إيضاحاً لمعنى هذه «التاريخية»، ينبغي أن نشير هنا، زيادة في الإيضاح، إلى الدلالة البليغة التي يتضمنها تعليق لينين على موضوعة هيراقليط[2] (530 ـ 470 ق .م) بشأن خلق الكون، وموضوعته بشأن المعرفة. فقد انطلق لينين، في تقديره لموضوعات هيراقليط الأساسية، من كونها تعبر تعبيراً جيداً جداً عن بعض الموضوعات المادية الجوهرية، وكونها تصلح أساساً للديالكتيك.

إذا كان الأمر هكذا بالقياس إلى أقدم عصور الفلسفة اليونانية، وإلى أعرق المجتمعات العبودية، فليس من غير الواقعي والتاريخي إذن أن تظهر أفكار مادية من نوع التولد الذاتي للعالم في عصر ومجتمع كعصر ابن سينا ومجتمعه، وهما أكثر تقدماً، من الناحيتين: الاجتماعية والمعرفية، وخصوصاً معرفة الطبيعة. على أن فكرة التولد الذاتي قد راودت أذهان الفلاسفة الماديين الأوائل من اليونانيين، بشكل ما، سواء عند هيراقليط أم طاليس (ما بين القرنين السابع والسادس ق .م)، أم أنكسيماندر (611 ـ 547 ق .م)[3].

---

(1) راجع ص 293 وما بعدها من هذا المجلد.

(2) يسمونه أحياناً هيراقليط الأفسيـي، أو هيراقليطس الأفيزي لكونه ولد في مدينة أفسوس (Ephèse)، وهو من أشهر الفلاسفة الماديين الأوائل اليونانيين. ومؤرخو الفلسفة المعاصرون الماديون يربطون نشوء الديالكتيك، كأسلوب متكامل ـ إلى حد ما ـ لتحليل أشياء الوجود، باسم هيراقليط. وهو القائل بعدم خلق الكون، وبأن الكون وجد من الأزل ويوجد إلى الأبد ناراً حية خالدة. وهو أول من قال بصراع الأضداد ووحدتها. أما تعليق لينين على بعض موضوعات هيراقليط، فقد ورد في «الدفاتر الفلسفية» (حول الديالكتيك)، راجع الطبعة العربية، ص 263.

(3) كان طاليس يرى أن الموجودات تنشأ بقوة الآلهة. غير أنه تصور «الآلهة» هذه قوى ذاتية في داخل الأشياء، لا في خارجها. أما أنكسيماندر فقد أرجع نشوء الأشياء إلى التفاعل بين الحار والبارد، باعتبارهما صفتين ملازمتين للمادة المبهمة غير المحددة التي سماها الـ «أبيرون» وهذه المادة هي أصل الموجودات، أو ماهية العالم. . والـ «أبيرون» هذا، عند أنكسيماندر، لا يعبِّر عن مقولة مجردة كمقولة

والواقع أن الفكرة قد وجدت طريقها إلى ذهن ابن سينا. ويبدو لنا، ونحن نقرأ النصوص التي تشير إليها في مؤلفاته، أنه أفاد إفادة ملحوظة من أفكار أولئك الماديين القدامى، مع إضافة خبرات جديدة تاريخية وخبرة خاصة له من ممارسته المباشرة للعلوم الطبيعية. ولذا تبدو فكرته أبعد عن الوجه الأسطوري الذي كان لأفكار الماديين اليونان القدماء، وأقرب إلى النظر العلمي في فهم العالم، بالقياس إلى عصره.

حين يتكلم ابن سينا على «الأجسام التي تتكون منها الكائنات المركبة» يتحدث عن «قوى» في هذه الأجسام «تفعل بها بعضها في بعض وينفعل بها بعضها عن بعض». ويرى أن هذه «القوى التي بها تتمايز الأجسام البسيطة[1] التي تتركب منها هذه المركَّبة، هي من الكيفيات الملموسة. وجميع الكيفيات الملموسة، إذا عدت، ترجع إلى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة»، ثم يرجع ـ أي ابن سينا ـ مصدر التغير في الأجسام، إلى الحرارة والبرودة وحدهما. معللاً ذلك بأن «القوة» التي تحدث هذا التغير في الجسم، إنما تحدثه بأحد شكلين: إما بالخلخلة والتحليل (التمدد)، وهذا بقوة الحرارة... وإما بالتقبيض والتكثيف (التقلص)، وهذا بقوة البرودة[2]. وإلى جانب هاتين «القوتين» الفاعلتين (الحرارة والبرودة)، توجد «قوتان» انفعاليتان لا بد منهما لحدوث الأجسام المركبة عن الأجسام البسيطة، هما: «قوة» التشكل، و«قوة» التقطع. فالجسم البسيط يمكن أن يتركب عنه شيء (ولنقل: ينشأ عنه) لأنه منفعل قابل لكل من هاتين القوتين. ولكن تختلف حالات انفعاله وقبوله: «فإما أن يكون سهل القبول

= المادة في الفلسفة الماركسية، وإنما هي مادة حسية من نوع خاص لا يمكن تحديدها بشكل ملموس.

(1) يقصد بالأجسام البسيطة هنا: العناصر الأربعة التي هي أصل الأجسام المركبة.

(2) أساس فكرة التخلخل والتكاثف وجد قديماً عند أنكسيمانس (588 ـ 524 ق.م) الذي كان يرى الهواء هو الأساس الأولي لكل موجود، كمادة ملموسة، لا كمقولة مجردة. فإن كل شيء يوجد في العالم ينشأ بسبب تكثّف الهواء وتخلخله.

للتفريق والجمع، والتشكيل والدفع، فتكون كيفية تلك رطوبة. وإما أن يكون عسر القبول لذلك، فتكون كيفية تلك يبوسة (. . .) فبيِّن من هذا أن بسائط الأجسام المركبة تختلف وتتمايز بهذه القوى الأربع، ولا يمكن أن يكون شيء منها عديماً لواحدة من القوتين الفاعلتين، وواحدة من القوتين المنفعلتين، لأن هذه الأجسام من شأنها أن تفترق وتجتمع، وإلا لما اتصلت منها أجزاء، فحصلت منها المركبات»[1].

يعنينا من هذا النص ـ بالدرجة الأولى ـ أن نتعرف حقيقة «القوى» التي يدور عليها موضوع النص كله: فهل هي قوى روحية غيبية أم قوى «نفسية» حسب المصطلح السينوي، أم هي قوى مادية؟ على معرفة ذلك يتوقف تحديد الاتجاه الفلسفي في هذا النص. يمكننا أن نفهم من بقية سياق الكلام هنا أن ابن سينا يحوِّم حول معنى مادي لهذه «القوى» التي يصفها بأنها تفعل بالأجسام بعضها في بعض وينفعل بها بعضها عن بعض. يقول في هذا السياق:

«. . . فمعنى قولنا إنها ـ أي الأجسام ـ باردة بالطبع أي لها قوة تبرد بذاتها إذا لم تمنع. إلا أنَّا إذا عدمنا للقوى أسماء موضوعة، اشتققنا لها من أفعالها أسماء، كقولنا: قوة ناطقة، للقوة التي تختص بالإنسان. وهذه القوى التي ذكرناها تفعل أولاً في أجسامها هذه الأحوال، ثم بتوسطها تفعل في الأجسام الأخرى، كما أنها تحدث الحركة في نفس جرمها، ثم بتوسطها تحدث تحريك شيء آخر بالدفع. . .»[2].

إذا لم يكن سمى هذه «القوى» بأسماء موضوعة من قبل، فذلك إشارة إلى أنها ليست من القوى الغيبية التي لها في «قاموس» المصطلحات

---

(1) هنا نجد ابن سينا ينظر إلى أساس آخر لفكرته وجد قديماً أيضاً عند أنكسيماندر الذي فسر صدور الأشياء عن الـ (أبيرون) بعاملي: الاجتماع والافتراق. فيكون ـ أي ابن سينا ـ قد صاغ فكرته بصيغة جمعت فرضية أنكسيمانس عن التخلخل والتكاثف، وفرضية أنكسيماندر عن الاجتماع والافتراق، وكلتا الفرضيتين مادية النزعة.

(2) هذا النص كله من النجاة، ص 141 ـ 142.

«الروحية» أسماء تقليدية وضعت في العربية آنذاك، فلو كان يعنيها لما غابت ها هنا، ولما احتاج أن يشتق لها أسماء غير موضوعة. هذا أولاً. وأما ثانياً فإن اشتقاق أسماء لهذه القوى من أفعالها، فهذا صريح بماديتها، لأن أفعالها مادية. إذن، فهذه قوى مادية لها دور فاعل في تحويل الأجسام من البساطة إلى التركيب (أي من العناصر الأولية للطبيعة إلى أجسام ذات كيفيات وأشكال تركيبية). وهو صريح أيضاً بكون دورها الفاعل هذا ذاتي، فهي قائمة في ذوات الأجسام، وهي فاعلة بذاتها، لا بعامل خارجي. وأما ثالثاً ـ وهنا الأمر الأهم ـ فإن فاعلية هذه القوى الذاتية مرتبطة بالحركة ارتباطاً موضوعياً ضرورياً. فهي ـ أي هذه القوى ـ في الوقت الذي تحدث فيه كيفيات الأجسام وأشكالها، تحدث ـ كما يفيد النص ـ حركة في هذه الأجسام، وبتوسطها تحدث حركة أخرى في أجسام أخرى. إن إدراك ابن سينا هذه الضرورة الموضوعية لوجود الحركة مع كل فاعلية للمادة، يؤكد ما أسلفنا استنتاجه من رؤيته كون الحركة وجهاً أو وسيلة لوجود المادة، أو ما هو قريب من هذا المعنى، إذا كان لا بد من التحفظ وتجنب الحسم في الاستنتاج..

وأخيراً، إننا نتلمس في هذا النص أمراً رابعاً، وهو لا يقل أهمية عن سابقه. نعني بذلك ما يشير إليه النص من تفاعل الأجسام بعضها ببعض، ومن أن هذا التفاعل يعني تحول أشكال المادة بعضها إلى بعض. فقد أعطى النص تلك «القوى» القائمة في الأجسام «خاصية» جعل الأجسام «يفعل بعضها في بعض، وينفعل بعضها عن بعض»... إن هذه «الخاصية» هي ـ بجوهرها ـ عملية تحويل متبادل بين الأجسام (المادة)، وهي عملية تدخل في قانون تحول أشكال المادة بعضها إلى بعض، وهذه خاصة أساسية من خصائص المادة.

فهل كان ابن سينا يرمي إلى هذا المعنى حين أعطى «القوى» التي تحول الأجسام من البسيط إلى المركب خاصة الفعل والانفعال المتبادلين، على نحو ما ينطق به النص المذكور؟

لم تجئ هذه الظاهرة في هذا النص عرضاً أو مصادفة أو بصورة عفوية،

بل من الأرجح ـ كما يبدو لنا بوضوح ـ أن «الشيخ الرئيس» قد درس الظاهرة ورصدها باستيعاب. لذا هو يتعرض لها ويؤكدها في مواضع عدة من مؤلفاته، ويزيدها إيضاحاً في «الإشارات» و«الشفاء». وحين عرض لها في «الإشارات» أكثر من مرة قرن العرض بأمثلة ملموسة تضع قضية استحالة (تحول) العناصر واستحالة الكيفيات المحسوسة في الأجسام المركبة بعضها إلى بعض، كقضية مفروغ منها، ومبرهن عليها عنده[1]. بل هو يحدد الظاهرة هذه على نحو أكثر دقة بحيث نفهم منه أنه يرى التحول إنما يبدل ظاهرات الأشياء مع بقاء الجوهر محتفظاً «بجوهريته»[2]. وفي مواضع من «الشفاء» يبحث تحولات المادة إلى أشكال مختلفة، بطريقة تفصح في الوقت نفسه عن وضوح فكرة التولد الذاتي لأشياء العالم المادي، لدى تحليله عدداً من ظاهرات التحول والتولد.

في هذا السياق يقول ـ مثلاً ـ إنه «... ربما استعد الشيء بالعفونة لقبول صورة أخرى، فيتولد منه شيء آخر: نبات، أو حيوان...»[3]. وهو يصف الأسس الطبيعية لحركة التحول والتولد، ويرجع هذه الأسس إلى فعل الحرارة والبرودة، ويعتبر النضج مبدأ من مبادىء هذه العملية الجارية في الطبيعة بدأب واستمرار. ويصف النضج أصنافاً عدة. منها نضج نوع الشيء، ونضج الغذاء، ونضج الفضلات. ومبدأ هذا التصنيف عنده، هو تحديد الفاعل لهذا النضج. ففي الصنف الأول (نضج النوع) يكون فاعل النضج موجوداً في جوهر الشيء الذي ينضج، مثل نضج الثمرة. وفي الصنف الثاني، يكون الفاعل لا في جوهر ما ينضج، بل في جوهر ما يستحيل إليه، كالغذاء. فإن فاعل نضجه قائم في جوهر الجهاز الهضمي لا في الغذاء نفسه[4]، ثم يحدد الأساس المادي لهذه العملية هكذا:

---

(1) راجع الإشارات، ج 2، ص 243 ـ 246، ص 250 ـ 272.

(2) راجع المصدر السابق، ج 2، ص 281، 294، 299 ـ 300.

(3) الشفاء: الفن الرابع من الطبيعيات في الفعل والانفعالات، القاهرة 1969، دار الكاتب العربي، تحقيق محمود قاسم، ص 226.

(4) المصدر السابق، ص 223.

«... فالنضج مادته جسم رطب ليس بيابس صلب، ولا أيضاً بنحيف لا يحفظ الرطوبة التي له، كالخشب، والفاعل فيه حرارة غريزية، وصورته تكيف الرطوبة بكيفية موافقة لغرض الطبيعة، وغايته تتمة نشوء الأشخاص الجزئية»[1].

وفي هذا السياق من بحث ابن سينا نقع عنده على نقطة أخرى عظيمة الأهمية في موضوع التولد الذاتي. فهو يرى أن هذه العملية لا تتفرد بها الطبيعة، بل يمكن أن تجري اصطناعياً.. «.. وقد يقال لما كان بالصناعة نضجاً»[2]، «لكن هذا النضج، مع ذلك، إحالة من الحرارة للرطوبة إلى موافقة الغاية المقصودة، وكذلك النضج الصناعي»[3].

وفي سياق مبحث النبات من طبيعيات «الشفاء»، حين يصنف أنواع النبات على أساس الأشكال النباتية وخصائص التربة واختلاف المناخات، يعالج علة «الخاصيات» النباتية المختلفة. يبدأ هذه المعالجة بإرجاع العلل إلى «سبب نفساني» (النفس النباتية)، ثم يستدرك مباشرة ليقول: «على أنه لا يمنع أن يكون كثير من هذه الأحوال، جاءت عن ضرورة المادة وحركة الطبيعة، لا لغاية»[4]. ثم يشرح العملية العامة لتحولات المادة في جميع الأجسام المركبة: «المعدنية والنباتية والحيوانية»، فيقول إن أركان (أي مبادىء) جميع هذه المركبات «هي العناصر الأربعة، وأنها تمتزج، فيفعل بعضها في بعض، حتى تستقر على تعادل، أو على غالب فيما بينها، وإذا استقرت على شيء فهو المزاج الحقيقي. وإن المزاج إذا حصل في المركب هيأه لقبول القوى والكيفيات التي من شأنها أن تكون له...»[5].

إن هذه النصوص، وأمثالها كثير في مختلف مؤلفاته، تؤكد أن صدور

---

(1) المصدر نفسه، ص 226.
(2) أيضاً، ص 223.
(3) أيضاً، ص 224.
(4) الشفاء: الفن السابع من الطبيعيات، النبات، القاهرة 1965، تحقيق عبد الحليم منتصر وزميله، ص 33. (خط التوكيد من وضع كاتب هذه السطور).
(5) المصدر السابق، ص 34.

الفكرة عنده لم يكن عابراً، بل كان نتاج رصيد غني لديه من دراسة الظاهرة واستيعابها، نظراً وتجريبياً معاً.

ي ـ الاستنتاج العام

سبق أن وقفنا عند نتيجة استخلصناها من قول ابن سينا[1] أن «**إمكان المعلول الأول لم يسبق وجوده. فالإمكان إنما خرج إلى الفعل بالفعل الذي هو وجوده**».

إن النتيجة المستخلصة من هذا القول، هي: **أولاً**، أن «العقول المفارقة» لم تكن قط «مفارقة» للمادة. **وثانياً**، أن المادة لم تكن بالقوة (أي بحالة بالإمكان)، قط، بل بالفعل دائماً. **وثالثاً**، أن «الكثرة الأولى»[2] بوجودها الفعلي هذا، هي معلولة لنفسها، لا لعلة خارجة عن ذاتها. ذلك وفقاً لنص سبق ذكره[3]. وهذا المعنى يؤدي إلى أن العالم معلول لذاته.

لقد احتفظنا، في حينه، بهذه النتيجة ريثما نفرغ من مقارنة بعض النصوص. وها قد فرغنا الآن من هذه المقارنة، وكان من الممكن أن نمضي بها أكثر من ذلك، لوفرة النصوص والمعطيات التي تعزز ما استنتجناه، ولكن المزيد من الاستشهاد لم يكن ليعطينا المزيد من وضوح الفكرة. إذن لقد حان أن نعود إلى هذه النتيجة الآن، لكن نضعها في نطاق الاستنتاج العام الذي نختم به هذا الفصل.

---

(1) أنظر ص 307 سابقاً.

(2) نقصد بـ «الكثرة الأولى»: الكثرة التي يتضمنها وجود «العقل الأول» كما تصور ابن سينا طريقة صدور الكثرة عن الواحد الأول. وهذه «الكثرة» في تصوره، هي: المادة والصورة متمثلين بالفلك (الصورة) وجسمه (المادة).

(3) النص المشار إليه في ص 305. وهو القائل إن الكثرة التي يتضمنها الممكن بذاته (الواجب الوجود بغيره = «المعلول الأول»)، ليست حاصلة له عن «الأول»، وإنما هي له بسبب كونه ممكناً، وأن إمكان وجوده أمر حاصل له بذاته، لا بسبب «الأول».

إذا نحن أخذنا بهذه النتيجة كما استخلصناها من المصادر السينوية الأساسية، ولم نعزلها عن النقاط الست[1] التي وجدنا فيها «مادة» لدراسة «الحركة الذاتية» عند ابن سينا، ولم نعزلها كذلك عن المعطيات الأخيرة بشأن فكرة «النشوء الطبيعي» للأجسام، أو التولد الذاتي، وما يتصل بهذه الفكرة من التفاعل المتبادل بين الأجسام في عملية تحول بعضها إلى بعض ـ نقول: إذا لم نعزل هذه المضامين التي تحتويها وفرة من النصوص، بعضها عن بعض، ونظرنا إليها في إطار واحد مترابطة متكاملة مع غيرها من المواقف المادية التي رأيناها خلال البحث، وجدنا الطريق واضحاً إذن إلى الاستنتاج العام من بحثنا كله في فلسفة ابن سينا.

لم يبق لدينا حرج، بعد النظر في مجمل المواقف الفلسفية السينوية، من القول بأن قاعدة الانطلاق لهذه المواقف هي النظر إلى العالم بمنظار فلسفي مادي، وأن الأساس الاجتماعي لقاعدة الانطلاق هذه هو الطابع الخاص للمرحلة التاريخية التي عاش فيها وعاشها «الشيخ الرئيس». فإن هذا الطابع، بكل خصوصيته، قد وجد الشكل الفلسفي الذي يتمثله، في إطار الخصائص التاريخية المميزة للمجتمع العربي ـ الإسلامي في العصر الوسيط، بكلا بعديه: الإيديولوجي والمعرفي. فلقد تميزت تلك المرحلة التاريخية ببروز ظاهرتين قد تبدوان متناقضتين، هما:

أولاً، ظاهرة التصدع في النظام الاجتماعي الاستبدادي المطلق، من أثر التفجرات الاجتماعية والسياسية المتلاحقة ذات المضامين الطبقية، وإن كانت ترتدي ـ أحياناً ـ أشكالاً تكاد تخفي مضامينها الحقيقية. إن ظاهرة التصدع في النظام الاجتماعي ـ السياسي ذاك، كان لها آثارها على إيديولوجية النظام ذاتها إلى حد ملحوظ، بحيث أصيبت هذه الإيديولوجية بتصدعات شملت الكثير من مرتكزاتها ومسلماتها الأساسية. ولم يكن للفلسفة، كشكل متقدم من أشكال الوعي البشري، أن تنجو من أثر العلاقة بهذه الظاهرة ما دامت ـ أي الفلسفة ـ أحد التعابير الإيديولوجية في بعض

---

(1) أنظر ص 294 ـ 300.

وجوهها. لذا كان لا بد أن تكون الفلسفة العربية ـ الإسلامية حينذاك معبرة عن ظاهرة التصدع تلك بتعبيرها عن إيديولوجية القوى الجديدة المعارضة، بهذا الشكل أو ذاك، لإيديولوجية النظام الاجتماعي ـ السياسي القائم، كنظام إقطاعي ـ تيوقراطي أساساً. فإن القوى الجديدة التي نعنيها يجمعها، بعضها مع بعض، كونها خارج الفئة العليا المهيمنة مباشرة على الأعمدة الهيكلية لذلك النظام. لكن هذه القوى، رغم الجامع المذكور بينها، كانت تنقسم ـ اجتماعياً ـ من حيث المواقع الطبقية، إلى: 1 ـ فئة تجارية كانت تنمو بقوة وحيوية في صلب علاقات الإنتاج الإقطاعية ذات الخصوصية المتميزة في المجتمع العربي ـ الإسلامي. 2 ـ وفئات جماهيرية عريضة تنتظم سكان المدن من الحرفيين والمهنيين والكسبة والمستخدمين، والفقراء المعدمين الذين كان بينهم شغيلة الأرض وصغار الفلاحين النازحين من الريف إلى المدينة، وجمهرة المتعطلين المتشردين والمكدّين.

ثانياً، ظاهرة تطور العلوم الطبيعية تلبية لحاجات التطور الاجتماعي، وتفاعلاً نشيطاً مع هذه الحاجات. فقد كان هذا التفاعل عاملاً ـ من ناحية ـ على خلق حاجات اجتماعية جديدة مع تطويرها، وعاملاً ـ من ناحية أخرى ـ على دفع العلوم الطبيعية إلى مزيد من البحث والتجربة والاكتشاف، وإلى التقدم أكثر فأكثر نحو فهم الطبيعة، ثم فهم العالم على أساس جديد، على أساس مادية العالم. وإذا لم يكن من فاصل إطلاقاً بين العلم والفلسفة، بل كانت الفلسفة لا تزال «علم العلوم»، أي أنه كان العلم الطبيعي والرياضيات جزءاً من الفلسفة، كان من طبائع الأشياء أن ينعكس تقدم هذه العلوم نحو الفهم المادي للطبيعة وللعالم على الفلسفة نفسها. وهذا ـ بالضرورة ـ ساعد أيضاً أن ترتكز الفلسفة، في اتجاهها الإيديولوجي المعارض، على منطق هذه المعرفة المتقدمة ـ نسبياً ـ للطبيعة، وأن يكون دور الفلسفة أن تستخلص القوانين الأكثر عمومية لهذا المنطق، وهي بجملتها قوانين لا تتفق مع مرتكزات الإيديولوجية الرسمية الغيبية.

ذلك هو طابع المرحلة التاريخية التي أنتج فيها ابن سينا فلسفته. فكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الطابع على تفكيره وعلى منظومته الفلسفية بكاملها، بقدر ما كان من الطبيعي أيضاً أن يتأثر تفكيره وأن تتأثر أعماله الفلسفية بكل ما وصل إلى العربية من تراث الفلسفة العالمية آنئذ، ولا سيما اليوناني من هذا التراث، وتعاليم أرسطو والأفلاطونية المحدثة بوجه أخص. غير أن ابن سينا لم يكن متلقياً منفعلاً وحسب، بل كانت له ـ مع ذلك ـ شخصيته المستقلة إلى الحد الذي أمكنه به أن يتلقى من عصره ومن عصور الفلسفة القديمة ما ينمي شخصيته هذه، وما يطلق مداركه الإبداعية في مجالات البحث والتجربة والاستنتاج بحرية، ولكن دون أن يكون في استطاعته الخروج من عصره، فما من مفكر يستطيع ذلك إطلاقاً.

لقد أخضع ابن سينا ما تلقاه من معارف تراثية عالمية إلى منطق التاريخ المعاصر له، وأضاف إلى هذا المنطق نفسه رصيداً جديداً من الملاحظات والرؤى الفكرية والتجارب العملية، معززاً اتجاه التطور الاجتماعي والعلمي والإيديولوجي لمجتمعه العربي ـ الإسلامي نحو المواقع المادية في فهم العالم. ويمكننا تلخيص هذه المواقع المادي التي عززها ابن سينا، كما أفدناها من نصوصه، بما يلي:

1 ـ أزلية المادة والحركة والزمان.

2 ـ العالم المادي له وجوده الموضوعي المستقل عن وعي الإنسان.

3 ـ قدرة الوعي البشري على معرفة العالم واستيعاب حقائقه وظاهراته.

4 ـ أصالة الوجود، دون الماهية.

5 ـ العالم، عالم مادي واحد، وكل شيء في هذا العالم مليء بالمادة ولا فراغ فيه.

6 ـ عالم الطبيعة متحرك متحول بعضه إلى بعض، ومتولد بعضه من بعض، وهو ـ أي عالم الطبيعة ـ بفضل حركة التحول والتوليد الدائمة فيه، متطور من البسيط إلى المركب، ومن الأدنى إلى الأعلى.

غير أن هذه المواقع المادية البالغة الأهمية، لا تجعل من ابن سينا

فيلسوفاً مادياً صافياً، بالرغم من أن هذه المواقع تعد مرتكزات أساسية للمادية الفلسفية، ولكن بقيت عنده مرتكزات مثالية عدة، وهذه تتجلى في النقاط التالية:

1 ـ كان ابن سينا، على غرار الماديين القدامى، يضع المادة الأصلية، التي منها تتكون العناصر الطبيعية، خارج الطبيعة القائمة، في حين أن المادية الفلسفية الصافية ترفض ذلك ولا تعترف بغير المادة الموجودة موضوعياً في الكون، وترى أن البحث عن مادة خارج الأجسام الموجودة، إنما هو بحث عن شيء تجريدي، أي مفهومي صرفاً. والتعريف العلمي للمادة هو أنها: العالم الموضوعي بمختلف أشكاله الكثيرة التنوع. فالمادة ـ بناء على هذا التعريف ـ هي: الذرة، وهي الخلية الحية، وهي الأجسام الطبيعية، وهي العضويات الحية، وهي عملية الإنتاج المادي، وهي أجسامنا وأدمغتنا.. وأخيراً هي: كل ما هو أساس لوجود الفكر والوعي. وخلاصة ذلك كله: إن المادة هي الواقع الموضوعي الموجود بوجود مستقل عن كل وعي.

2 ـ ظل ابن سينا محتفظاً بموضوعة الفلسفة القديمة القائلة بثنائية النفس والجسد، وأن النفس ليست مادية، بل هي عنده ماهية خالصة[1]. فهي لا تموت بموت البدن، ولا تعلق لها بالبدن بأي نحو من أنحاء التعلق في الوجود، بل هي متعلقة في الوجود بالمبادىء الأخرى التي لا تستحيل (لا تتحول)[2]. فهذا إذن موقف مثالي في قضية النفس، يختلف اختلافاً جذرياً عن الموقف المادي الفلسفي في هذه القضية. لأن النفس إذا كانت تعني ـ في الفلسفة القديمة ـ قوى التغذي والنمو والإحساس، فهذه هي قوى الحياة الطبيعية في الأجسام الحية. والحياة إنما تتكون من مادة كيميائية معينة، وقد كشف العلم الحديث هذه المادة وعرف تركيبها الكيميائي معرفة دقيقة واضحة. وإذا كانت النفس تعني التفكير (النفس الناطقة)، فإن التفكير ـ

---

(1) النجاة، ص 184.

(2) المصدر السابق، ص 185 ـ 187. ويقصد ابن سينا بهذه «المبادىء الأخرى التي لا تستحيل»: العلل القائمة في ما وراء الطبيعة.

حسب المادية الفلسفية ـ هو من وظائف الدماغ، والدماغ مادي. فالتفكير وظيفة للمادة الرفيعة التركيب والاتقان (الدماغ).

3 ـ صحيح أن ابن سينا يعترف بكون الحركة هي الصفة الرئيسة للمادة، بل تكاد نصوصه تشير إلى أنها تعبير عن وجود المادة. وصحيح كذلك أنه كان يدرك دور الحركة في تحولات المادة: الكمية، والكيفية، والمكانية. إن ذلك كله ينطلق من موقف مادي دون شك. ولكن، هنا مسألة أخرى، هي أن ابن سينا، كغيره من الماديين القدماء أيضاً بوجه عام، يحصر أشكال الحركة كلها في واحد، هو شكل الانتقال الميكانيكي في المكان. فهو يرجع حتى حركة الكيفيات والكميات إلى الحركة المكانية، سواء ذلك في العناصر الطبيعية الأولية أو الأجسام المركبة. إن هذا الفهم المحدود للحركة أدى به ـ كما أدى بأولئك الماديين القدماء ـ إلى القول، في بعض نصوصه، أن سبب الحركة يرجع إلى دفعة من الخارج للانتقال في المكان. لذا جاء في هذا البعض من نصوصه أن لكل متحرك علة محركة غيره[1]، أي أن العلة المحركة هي غير المتحرك، أي من خارجه. وهنا يقع في المثالية، كما يقع في التناقض الذي أشرنا إليه أثناء كلامنا على الحركة الذاتية[2]. وإذا كنا هناك فسرنا ذلك، أو حاولنا تفسيره، وفقاً لما نحن مقتنعون به من أن فيلسوفنا لم يقع في تناقضاته بصورة عفوية دون وعي لها، فإن هذا التفسير وهذا الاقتناع لا يمنعان أن التناقض موجود بالفعل، وأن من أسبابه ـ عدا السبب الذاتي الذي أشرنا إليه في الموضع السابق نفسه ـ فهمه الحركة أنها ذات شكل واحد بالأساس (الانتقال الميكانيكي في المكان). وهذا الفهم انعكس أثره أيضاً في فهم علاقة الحركة بالسكون. فإنه بالرغم من النص الذي يشير فيه إلى معنى كون السكون جزءاً من الحركة، أو مرحلة من الحركة وفقاً لتعبير أدبيات المادية الدياليكتيكية[3]، نجد نصاً آخر له يبرز فيه الفهم الشائع لدى الماديين القدماء أيضاً من

---

(1) المصدر نفسه، ص 108.
(2) أنظر ص 300.
(3) أنظر ص 322.

المساواة بين الحركة والسكون من حيث نسبتهما إلى المادة، بمعنى أنهما صفتان للمادة متساويتا الأهمية. يقول ابن سينا إن السكون في ما من شأنه أن يتحرك يقابل الحركة تَقابُل العدم والملكة (العدم ونقيضه) «فيكون السكون المطلق مقابلاً للحركة المطلقة، والسكون المعين مقابلاً للحركة المعينة». ويقول إن السكون الذي يقصده هنا «هو السكون في المكان الذي يتأتى فيه الحركة. والحركة في المكان بعينه مفارقة للمكان بعينه، وكل مفارقة للمكان فبالحركة عنه لا بالحركة إليه. فإذن، السكون في المكان المقابل إنما يقابل الحركة عنه لا الحركة إليه»[1]. ففي هذا البيان يظهر لنا التساوي بين الحركة والسكون من حيث علاقتهما بالمكان وبالمادة المتحركة. في حين أن الموقف المادي الصافي هو الذي لا يعترف بغير الحركة صفة رئيسة للمادة، ويرفض كون السكون صفة أخرى لها، بل لا يرى فيه أكثر من كونه مرحلة من الحركة[2].

غير أن ابن سينا يستدرك بعد هذا البيان مباشرة، فيقول: «... بل ربما كان هذا السكون استكمالاً لها (أي للحركة)». هذا الاستدراك بالغ الأهمية، لأنه يكشف عن تطلع عنده إلى الفهم الصحيح لعلاقة السكون بالحركة ولمفهوم الحركة ذاتها. ولكن يبدو أن هذا التطلع كان أسير الفهم

---

(1) النجاة، ص 115.

(2) ذلك ما تقول به المادية الدياليكتيكية، منطلقة من ثلاث مقولات أساسية: المادة، الحركة، والمجتمع البشري. وهي تحدد الحركة بأنها وحدة الحركة والسكون، أو وحدة المكان والزمان، أو ـ بتعبير آخر ـ وحدة الانقطاع واللاانقطاع. ونظراً لكون الحركة صفة للمادة ملازمة لها، فهي ـ أي الحركة ـ ليست نتاج دفعة من الخارج. ثم أن الحركة هي التغير بوجه عام، والتطور بوجه خاص. أي أن المادة ليست متحركة فقط، بل هي أيضاً متغيرة متطورة، أي أنه بفضل الحركة تحدث التغيرات والتحولات النوعية. من هنا كان في الحركة تصعيد لأشكال مختلفة من الأبسط إلى الأعقد، وليس الانتقال الميكانيكي للأجسام في المكان سوى الشكل الأكثر بدائية وبساطة، ثم تتصاعد إلى الشكل الحراري، فإلى الشكل الكيميائي بمختلف أنواعه، فإلى حركة الحياة العضوية، فإلى الحركة النفسية، ثم الشكل الأعلى: الحركة الاجتماعية. ذلك كله مع كون الحركة الميكانيكية موجودة ضمن هذه الأشكال كلها للحركة.

الميكانيكي التقليدي الآحادي الجانب لمفهوم الحركة. ولذا وقف ابن سينا متردداً بين مفهومين متباعدين.

4 ـ كان طبيعياً أن يغيب الشكل الاجتماعي لحركة المادة عن فلسفة ابن سينا، بعد أن رأينا حركة المادة تنحصر عنده في شكلها الوحيد البدائي (حركة الانتقال في المكان). ولكن، من المستغرب أن تغيب عن منظومته الفلسفية صورة واضحة محددة لفلسفة المجتمع تتمثل فيها تجربته الغنية في التعامل المباشر مع كثير من مظاهر النشاط الاجتماعي والسياسي طوال حياته، فقد عمل في مراكز السلطة السياسية، ودخل حياة مجتمعه من زوايا متعددة، وخبر الكثير من تناقضاته، وكان قريباً من مصادر التفجرات الداخلية، الاجتماعية والسياسية، في هذا المجتمع.

أما المحتوى الإيديولوجي لفلسفته بجملتها فيمكن تصنيفه بأنه كان تعبيراً عن اتجاهات الفئات الاجتماعية الوسطى النامية، يومئذ، في المجتمع العربي ـ الإسلامي. وهذه الفئات لم يكن نظام الإقطاع العسكري السائد حينذاك يرضي مطامحها السياسية إلى احتلال مركز التأثير الفعلي في السلطة.

صحيح أن ابن سينا كتب بعض الفصول السياسية في المقالة العاشرة الخاصة بـ «فن الإلّهيات» من كتاب «الشفاء»، ولكن هذه الفصول لا تعكس التجربة العريضة والعميقة التي مارسها في قلب المعركة الاجتماعية والسياسية، كما ينبغي أن يعكسها صاحب هذه التجربة، في حين كانت هذه المعركة بالغة، في زمنه، ذروة تناقضاتها، وهو نفسه لقي منها عناء شديداً أكثر من مرة، وأصابه الاضطهاد من الفئة العسكرية التي كانت إحدى أسوأ ظاهرات المجتمع، وقت أن أنزله جند الأمير شمس الدولة البويهي من منصبه الوزاري عنوة، وكادوا يفتكون بحياته، لأنه حاول شيئاً من الإصلاح الذي كان سيحرمهم بعض امتيازاتهم المادية.

والغريب في هذا الأمر أيضاً، أنه بالرغم من عنايته بفلسفة «المعلم الأول» (أرسطو)، لم يحفل كثيراً بالقسم السياسي من هذه الفلسفة كما حفل بسائر تعاليم أرسطو، فلم تكن له مشاركة في إغناء هذا القسم، أو في

تكييفه وفق ظروف عصره ومجتمعه. وإنما اكتفى في فصوله السياسية برسم ملامح عامة جداً لا نرى فيها سمات عصر معين أو مجتمع معين أو علاقات اجتماعية معينة، مع أن ظروف تجربته وطابعها الواقعي كانت تقتضي التحديد والتعيين، أي أن موجبات ذلك كانت متوفرة له أكثر مما كانت متوفرة لسلفه الفارابي صاحب «آراء أهل المدينة الفاضلة».

يبدو لنا أن سبب هذه الظاهرة السينوية ضغط الأحداث المتلاحقة على فيلسوفنا، واضطراب حياته السياسية في التنقل بين الأطراف المتناقضة من حكام الأقاليم. ذلك مما حمله أن يلجأ إلى إخفاء آرائه السياسية، مقتصراً على العموميات التي لا تلزمه بموقف محدد قد يعرضه إلى مكاره أشد من المكاره التي يعانيها بالفعل.

على أن ما كتبه من تلك العموميات في فصوله السياسية القصيرة، إنما تتجلى فيه نزعة مثالية لا تتناسب مع منطلقاته المادية الأساسية في فلسفة الطبيعة والإلّهيات والمنطق، كما لا تتناسب مع تجربته الحية في مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي. هذه النزعة المثالية تنعكس في إرجاعه التفاوت الطبقي في الملكية الخاصة إلى عامل قدري إلّهي، وإلى عامل آخر ذاتي ـ قدري أيضاً. مصدره تفاوت الناس في عقولهم وآرائهم، أي أنه ـ بهذا العامل الأخير ـ جعل طابع العلاقات الاجتماعية مفسراً بالأفكار، بدل أن يكون التفسير معكوساً، كما هو الواقع. بمعنى أن التفسير الواقعي هو أن طابع الأفكار والآراء يفسره طابع العلاقات الاجتماعية. وقد استدرجه هذا الفهم المثالي للمجتمع إلى الحكم بأن الطابع الاجتماعي لنشاط الإنسان مصدره ذلك التفاوت القدري والذاتي بين الناس.

غير أن النزعة الديموقراطية التي كانت كرد فعل لسيادة نظام الحكم الاستبدادي وللنزعة العسكرية المتفشية آنئذ، وجدت سبيلاً إلى هذه الفصول السياسية التي كتبها ابن سينا في أواخر «الإلّهيات» من كتاب «الشفاء». رغم محاولته الاقتصار على العموميات وتجنبه التخصيص والتعيين. تتجلى هذه النزعة الديموقراطية في الصورة التي رسم خطوطها العامة لواجبات الرئيس، رئيس الدولة، كما يقترحها فيلسوفنا. فنحن نلمح خلال هذه الصورة نوعاً

من الاحتجاج على استئثار الرئيس الحاكم بكل مهمات الإدارة والسياسة، لأنه يقترح توزيع هذه المهمات بين مراتب متسلسلة من ذوي الخبرة والكفاءة، لتقيم سلسلة هذه المراتب صلة بين الأعلى والأدنى من فئات المجتمع، بحيث يكون لكل فئة مجال في العمل لإقامة نظام الحياة الاجتماعية على التنسيق الشامل.

ويتراءى لنا، خلال هذه الصورة العامة أيضاً، أن ابن سينا كان شديد الانزعاج من تفشي الربا والبطالة وما كان ينشأ عنهما من الخلل الهائل في حياة الناس اليومية ومن اتساع التمايز الطبقي. هذا هو الجانب الوحيد الذي نجد له انعكاسات واقعية قريبة من التحديد للسمات الاجتماعية، برغم طابع التعميم الذي يسودها أيضاً.

* * *

خلاصة هذا الاستنتاج العام أن لفلسفة ابن سينا وجهها المادي، ووجهها المثالي. غير أن الوجه المادي يلامس الأسس التي تقوم عليها المادية الفلسفية، ملامسة جديرة بمواصلة البحث فيها وتعميق النظر أكثر فأكثر بمحتواها، للمزيد من الكشف عن أبعادها التاريخية: في نواحي الفكر والإيديولوجيا.

حصيلة الفصل الثالث

ـ 1 ـ

وجدنا، منذ البداية، أن قضية الوجود والماهية عند ابن سينا، ترتبط بعدد كبير من القضايا الأخرى، أكثر مما وجدنا عند الفارابي. لأن شخصية ابن سينا ومعارفه وممارساته أكثر تنوعاً وأغنى تجربة. لذا كان لا بد لنا أن ندرس مختلف هذه القضايا بكل تنوعها. فإن موقفه الحاسم لا يمكن استخلاصه من قضية واحدة، لترابط فلسفته وتكاملها. وكان علينا أن نقدم لهذه الدراسة ببعض المقدمات الضرورية:

1 ـ وفقاً للمنطق الداخلي لتطور الفلسفة، لم يكن لابن سينا إلا أن يراعي هذا المنطق الذي وضع أمامه لا الفلسفة الفارابية وحدها، بل تاريخ أجيال فلسفية كثيرة عالمية، وأن يراعي في الوقت نفسه منطق الأسلوب الخارجي للفلسفة، أي الارتباط بواقع العلاقات الاجتماعية المتحركة وواقع الاضطرابات السياسية المعاصرة له. إن العلاقة الموضوعية بين المنطقين كانت عاملاً معرقلاً لسرعة تطور الفلسفة السينوية بالطبع. كان مبدأ «التوحيد» الإلّهي الإسلامي هو المركز الذي يلتقي فيه المنطقان: الداخلي والخارجي للفلسفة العربية. ولذا كان على ابن سينا أن ينطلق من هذا المركز أيضاً في استخدامه النظريات الفلسفية السابقة، وخصوصاً نظرية الفيض الأفلوطينية. إن مبدأ «التوحيد» كان يتحكم بالفكر الفلسفي العربي كله في تفسير العلاقة بين اللّه والعالم. ولكن، رغم ذلك كان كل موقف إيديولوجي في الفلسفة خارج إيديولوجية الدولة، يعني مناقضة مبدأ «التوحيد» هذا. هذه معضلة الفلسفة العربية الكبرى. وقد استخدمت الفلسفة العربية نظرية الفيض في سبيل حل هذه المعضلة التي كانت تعرقل في وقت

واحد كفاحها الإيديولوجي وتطورها الخاص كفلسفة. ولكن ممارسة العلوم الطبيعية كحاجة للتطور الاجتماعي ساعدت في تعديل نظرية الفيض من جهة، وتقديم الحلول لمعضلة «التوحيد» من جهة ثانية. وهي حلول جزئية ونسبية طبعاً، ولكنها حلول تستند إلى منجزات العرب في العلوم الطبيعية، بحيث وجدوا مجالاً لتوجيه نظرية الفيض المثالية توجيهاً مادياً. كان هذا الواقع كله قائماً حين جاء ابن سينا ليؤدي دوره في تاريخ الفلسفة، فلم يكن له إلا أن يتعامل مع هذا الواقع.

2 ـ هناك منعطف فلسفي تاريخي بين الفارابي وابن سينا يتمثل بفلسفة أبي بكر محمد بن زكريا الرازي (854 ـ 932م) الذي يمثل نموذجاً للعالم الاختباري من حيث كونه وضع فلسفته على أساس من الاختبارات العملية، في الطب والكيمياء بالأخص. فرأينا من الضروري دراسة هذا المنعطف الكبير الأهمية. ومن النتائج التي وصلنا إليها عند الرازي أبي بكر تسجيل مواقف فلسفية مادية متميزة تستوقف الباحث المعاصر. ولعل هذا التميز في عصره كان أحد الأسباب في أن وصفه معاصروه بـ «الملحد». لقد كان الرازي هذا جريئاً جداً في تحديد مواقفه المادية وفي إعلان آرائه المعارضة للمواقف والآراء الرسمية المسيطرة آنئذ. حتى الإسماعيلية حاربوا أفكاره، لأن موقفه في مسألة الإمامة يخالف موقفهم. والإمامة هي القاعدة الإيديولوجية لدولة الفاطميين. وقد انتهت بنا دراسة الرازي أبي بكر إلى الاستنتاجات التالية عن فلسفته:

- قدم الهيولى والمكان والزمان.
- الهيولى مقولة إنثولوجية سماها «الهيولى المطلقة»، وهي تعبِّر، عنده، عن وجود مادي سماه «الهيولى الجزئية». و«الهيولى المطلقة» موجودة بالفعل، لا بالقوة.
- الوجود والماهية متلازمان.
- نشأت الموجودات الطبيعية من كثافة تجمُّع أجزاء الهيولى. وإنما تختلف العناصر الطبيعية بسبب من اختلاف هذه الكثافة.
- لا يجوز أن يوجد شيء من لا شيء.

- الموجودات تحدث بالتركيب، لا بالإبداع.
- بين مؤلفاته كتاب سماه: «أن للجسم حركة من ذاته، وأن الحركة معلومة».
- أنكر معجزات الأنبياء.
- لكن الرازي أبا بكر وصل إلى هذه المواقف المادية الصريحة عبر تصورات مثالية صادرة أصلاً عن: الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة، والغنوصية.

3 ـ ظروف ابن سينا، وفلسفته، ومؤلفاته، وممارساته المعرفية والاجتماعية والسياسية، ضمن منطقة من المجتمع العربي ـ الإسلامي بعيدة عن بلاد العرب الأصلية ـ كل ذلك كان تعبيراً عن واقع تاريخي نادر في تاريخ علاقات الشعوب في العصور السابقة. وهذا الواقع لم يكن واقع ابن سينا بخصوصه، كفرد، بل كان واقع الشعوب التي ينتمي إليها هو وزملاؤه العلماء والفلاسفة الذين تثقفوا باللغة العربية وتكلموا بها وكتبوا علمهم وفلسفتهم وعلَّموا تلاميذهم بها أيضاً. فكان ذلك ظاهرة وحدة ثقافية بين شعوب عدة متنوعة الأقاليم الجغرافية والقارية والديموغرافية، ومتنوعة الخصائص والمستويات الحضارية التاريخية، ومع ذلك استطاعت هذه الشعوب أن تجد لغة ثقافية مشتركة بينها جميعاً تعبر عن حاجاتها المادية والروحية وعن إيديولوجياتها الطبقية، وأن تشارك كلها في إغناء تلك الثقافة المشتركة.. إنها تجربة تاريخية نادرة أيضاً من حيث استمرارية نتائجها في التراث الفكري والأدبي الذي كان الصلة الحية بين عصور المعرفة البشرية: الوسيطة والحديثة.. أما ابن سينا، فهو بالرغم من أنه لم يعش يوماً واحداً في بلد عربي، تعلم وعلَّم بالعربية، وكتب فلسفته وشعره وتاريخ حياته بالعربية. لقد مثل هذه التجربة تمثيلاً لا يزال شاهداً واقعياً في إمكان إيجاد لغة مشتركة بين الشعوب.

4 ـ كان لابن سينا منطقه الشخصي بالإضافة إلى المنطق الداخلي والمنطق الخارجي للفلسفة بوجه عام. من مظاهر منطقه الشخصي هذا عدم تأثره ببيئته العائلية من حيث انتماؤها إلى المذهب الإسماعيلي، وحين دخل

مغامرة العمل السياسي لم يتأثر بأفكار الحكام الذين عمل معهم، ولم يسمح لمشاغل السياسة أن تطغى على مشاغله الفلسفية ولا على اتجاهه الإيديولوجي، ولم يخضع لولاء حاكم أو إرادته. ظل شخصية مستقلة الرأي والتفكير والإرادة، ثم من مظاهر منطقه الشخصي أيضاً: موقفه التفاؤلي من الحياة، وإطلاق نفسه من أسر التقاليد التي تحرم الاستمتاع بكثير من مباهج الحياة. فعل ابن سينا ذلك رغم ما كان يلقاه من متاعب الحياة. وبذلك أيضاً اعترف فلسفياً بقيمة اللذة الحسية، ولم يحصر اللذة بمفهومها الروحاني والصوفي الذي كان المفهوم السائد عند فلاسفة عصره.

5 ـ الموقع الطبقي لابن سينا: لقد أدى بنا البحث إلى تحديد موقعه الطبقي بصفته المهنية كطبيب، أي أنه ينتمي إلى الفئات الاجتماعية الوسطى. ورغم هذا التحديد الفئوي الاجتماعي يمكن القول إن فلسفته كانت تعبيراً عن إيديولوجية مختلف الفئات النامية في قلب المجتمع الإقطاعي التي كان التمايز بينها غير واضح المعالم، وإنما هي بمجموعها تمثل طرفاً واحداً للتناقض الرئيس حينذاك.

ـ 2 ـ

بعد هذه المقدمات كمدخل لبحث فلسفة ابن سينا، بدأنا دراسة النظرية السينوية. وفي البدء حددنا منهجه الفكري. ووجدنا هذا المنهج يقوم على الاستقراء والتجربة العملية واستخدام القياس المنطقي المستمدة مقدماته من الجزئيات الواقعية. حاولنا أن نثبت أن المنهج الاختباري السينوي لا شبه له بالتجريبية الحديثة. بل هو منهج يضع نتائج التجربة الحسية في خدمة استنتاج الأحكام العقلية وفي مجال تطبيق المقولات المنطقية.

ـ 3 ـ

ثم أخذنا ندرس موقف ابن سينا في نظرية المعرفة ومدى علاقة هذا الموقف بمنهجه التجريبي: بحثنا هذا الموضوع من جانبين: طريقة تحصيل

المعرفة، ومدى إمكان الوعي البشري معرفة العالم. وقد درس ابن سينا كلا الجانبين خلال دراسته النفس. بدأنا في دراسة أدوات المعرفة عنده، فأرشدتنا نصوصه إلى أن هذه الأدوات المعرفية تتألف من قوى النفس البشرية والعقل. أما الأولى فإنها تحتوي قوى الحياة كلها، أي قوى النفس النباتية والحيوانية والإنسانية، وتحتل قوى النفس الإنسانية قمة هذا الترتيب الهرمي، وهو ترتيب تصاعدي تطوري، بدءاً بقوى الحياة الأولية، فالمعقدة، فقوى الإدراك البشري. وقوى الإدراك هذه يصنفها إلى: إدراك حسي، وإدراك عقلي، مع تعريفات تشريحية لأقسام الصنف الأول المرتبطة بالمحسوسات. وهناك قوى إدراك حسي داخلي تتوسط قوى الإحساس الخارجي وقوى الإدراك العقلي في عملية التفكير.. قوى الإحساس الداخلي، هي: الحس المشترك، فالخيال أو الصورة، فالمتخيلة، فالمتوهمة، فالحافظة الذاكرة، مع تحديد وظائف كل منها في عملية تجريد المحسوسات من علاقاتها المادية لتتحول إلى إدراكات داخلية حتى تصل عملية التجريد هذه إلى العقل. أما الإدراك العقلي، فهو نتاج الإدراكات الحسية: الخارجية والداخلية. وهو قسمان: عقل نظري، وعقل عملي. من العقل النظري يبدأ تميز الإنسان عن سائر أنواع الجنس الحيواني في الإدراك، أي يتخذ الوعي شكله الأعلى الذي يدخل فيه عنصر الاختيار والإرادة. وتبدأ به قدرة استنباط الأحكام. أما العقل العملي فيستعين بالعقل النظري في استنباط الصناعات وتدبير الحياة الإنسانية الخاصة والعامة (الاجتماعية). ونلحظ هنا علاقة دياليكتيكية بين النظري والعملي، أي تبادل التأثير بينهما بشكل يذكرنا بموضوعة لينين عن التأثير المتبادل بين التأمل الحي والتفكير والممارسة. ومن خصائص العقل العملي أنه يجب أن يكون مسيطراً على قوى البدن، أي على تصرفات الإنسان العملية وعلى غرائزه.

كيف ينجز العقل النظري عملية المعرفة العقلية؟ أولاً، ليس من فاصل عند ابن سينا بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، بل إن الأول مرحلة للثانية، وتطبيقاً لمنهجه الاختباري يجعل الترابط وثيقاً بين المعرفتين. فهو يحدد القوة النظرية بأنها التي من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن

المادة، أي بعد تجريدها عن العلاقات الحسية المباشرة. (وهنا تضطرب نصوصه في فهم الصور الكلية المجردة بذاتها. وقد عالجنا هذا الاضطراب بمختلف احتمالاته، وانتهينا إلى استنتاج أن هذا الاضطراب مصدره العجز عن تفسير قوى الإدراك البشري من حيث علاقتها بالجسم. ثم نراه يرسم مراحل إدراك العقل النظري للكليات، وهي: 1 ـ مرحلة الاستعداد الفطري. 2 ـ مرحلة «القوة الممكنة» أو «العقل بالملكة» أي مرحلة نمو الإدراك. 3 ـ مرحلة «العقل بالفعل»، أي مرحلة حصول المعرفة في الذهن واختزانها دون استعمالها. 4 ـ مرحلة «العقل المستفاد»، أي مرحلة استعمال المعرفة المختزنة.

أما مصدر المعرفة النظرية فتؤكد نصوصه أن هذا المصدر هو مجموعة متكاملة متراتبة من الإدراكات الحسية والتجريدات العقلية. تبقى مسألة مهمة: كيف نعرف البدهيات العقلية (مبادىء البرهان الأول)؟ إن المقارنة بين نصوصه ومحاكمتنا لهذه النصوص كانت نتيجتهما في بحثنا أن ابن سينا تجاوز أرسطو في حل مشكلة هذا النوع من المعرفة على أساس مادي يرجع إلى أن البدهيات إنما صارت بدهيات أولية في العقل نتيجة لمعلومات واقعية متراكمة متكررة كثيراً في حياة الإنسان اليومية إلى حد نسيان مصدرها مع بقائها مألوفة في العقل حتى يتوهم أنها فطرية، وهي ليست فطرية، بل مكتسبة. ولكن، هناك طريق آخر عند ابن سينا لمعرفة البدهيات هو الحدس. وهنا نجد موقفاً مثالياً عنده. وقد عالجنا هذا الموضوع بتوسع، لكي نقارن نصوصه مقارنة موضوعية، ونصل إلى استنتاج مقنع.

كان يعنينا أن نعرف مفهوم الحدس عند ابن سينا: هل هو حدس عقلاني، أم صوفي إشراقي؟

الباحثون البرجوازيون، والمستشرقون بالأخص (ماسينيون مثلاً) يوجهونه في الاتجاه الصوفي الإشراقي. وقد بحثنا المسألة في ضوء النصوص السينوية نفسها، وفي ضوء منهجنا المادي التاريخي: بعد مقارنة النصوص بعضها ببعض، وجدنا تناقضاً لا يمكن الدفاع عنه. فهو في بعض هذه

النصوص يربط المعرفة العقلية بموضوعها الخارجي الواقعي ربطاً محكماً، فيكون الموقف مادياً لا أثر فيه لنزعة صوفية أو إشراقية. وفي نصوص أخرى يلجأ إلى الحدس الذي يقطع صلة المعرفة العقلية بالواقع الخارجي ويحصر طريق تلقي الصور المعقولة في «العقل الفعال» وعالم الفيض المجرد.. فكان علينا أن نبحث عن مصدر هذا التناقض. وقد رأينا أن ابن سينا بعيد عن أن يكون جاهلاً تناقضه هذا وأنه وقع فيه دون أن يدري، بل لا بد أن يكون وراء ذلك مشكلة لم يستطع حلها، وهي المشكلة التي عاناها قبله الفلاسفة القدماء، الماديون منهم والمثاليون. هذه المشكلة هي العجز عن فهم العلاقة الحقيقية المادية بين جهاز الإحساس وجهاز التفكير. لكن ابن سينا تميز من أسلافه أنه أحس نقطة المشكلة وحاول تحديدها ومعالجتها. غير أنه لم يتمكن من حلها لنقص مستوى التطور المعرفي حينذاك نسبياً، ولا سيما فقدان التطور التقني اللازم. لذلك اضطرب بين موقفين: مادي، ومثالي. ولكن، كان لديه أساس نظري مادي الاتجاه، هو أنه كان يدرك العلاقة الموضوعية بين عملية التفكير المجرد وعملية الإحساس المباشر، أي بين الفكر والواقع. ورغم ذلك كان يرى اختلافاً بين الصور المعقولة والصور المحسوسة. كيف يوفق بين علاقة الوحدة فيهما وبين اختلافهما نوعياً؟ هذه هي معضلته. وهو نفسه يصف المعضلة بنص يقطع به نصف الطريق إلى حل المعضلة. فقد رأى العلاقة واضحة بين المعقولات والمحسوسات، ثم لم يهتد إلى جوهر هذه العلاقة. فاضطر أخيراً أن يبحث عن دفعة من الخارج لإخراج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل.. وقد وصلنا بعد هذه المعالجة إلى استنتاجين أخيرين: أولاً، إن هذه الثغرات التي تسرب منها الحدس إلى نظريته المعرفية، هي سبب متابعته أسلافه للقول بثنائية النفس والجسد. وثانياً، إن الجانب المثالي في نظريته المعرفية لم يصدر عن اتجاه مثالي فلسفي من حيث الأساس، بل عن قصور علمي في فهم جوهر العلاقة بين القوانين العامة في الطبيعة وبين المفاهيم والمقولات المنطقية التجريدية التي تنعكس فيها تلك القوانين.

ـ 4 ـ

هل يستطيع الوعي البشري معرفة كل شيء عن العالم؟

هذا هو الجانب الثاني من نظرية المعرفة. وقبل أن نبحث عن جواب للسؤال عند ابن سينا، حاولنا أن نعرف أولاً جوابه عن سؤال آخر ضروري: هل في العالم حقيقة موضوعية؟ وجدنا الجواب إيجاباً عنده. فقد رأيناه يعترف بوجود حقيقة موضوعية تتشكل عنده بشكلين من الوجود: شكل ميتافيزيقي، وشكل طبيعي. لكن النص يفيد أن الأصل في وجود الأشياء هو الوجود العيني، أي الوجود الخارجي المادي، وأما الوجود الذهني فهو انعكاس عن الوجود الخارجي. فحقائق العالم إذن موجودة موضوعياً مستقلة عن الوعي. بل نرى ابن سينا هنا يفسر موضوعية الحقيقة تفسيراً ذا توجه علمي، ويقول أيضاً بموضوعية المعرفة، ولكن بشكل بذور جنينية، لا بشكل ناضج.

إن الاعتراف بالحقيقة الموضوعية للعالم هو مبدئياً مفتاح لإمكان معرفة هذه الحقيقة. وبالفعل نجد ابن سينا يقول بإمكان هذه المعرفة.. يتجلى ذلك في بحوثه الطبيعية، وفي بحوثه عن «ما وراء الطبيعة». ففي نظام «العقول المفارقة» نجد جسراً كونياً لعقل الإنسان يعبره لاستكمال قدرته المعرفية. وابن سينا يقول إنه لا شيء في الوجود يمتنع أن يكون معقولاً.

لقد أنتج بحثنا في نظرية المعرفة السينوية النتائج الأخيرة التالية: 1 ـ المعرفة الإنسانية محتواها هو الحقيقة الموضوعية. 2 ـ أدوات هذه المعرفة هي: الحواس، الخارجية والداخلية والعقل (التجريد). 3 ـ عملية التجريد لا تستقل عن سائر قوى الإدراك البشري. 4 ـ هذه القوى الإدراكية، بمعونة العامل الخارجي (العقل الفعال) قادرة على معرفة جوهر الأشياء وفهم العالم. 5 ـ ولكن المعونة الخارجية هذه لا تتيسر لكل إنسان، لأنها تتوقف على خصائص عقلية ممتازة اكتسابية، لا فطرية. 6 ـ نظرية المعرفة السينوية ذات أساس مادي تتخللها ثغرات مثالية.

ـ 5 ـ

ما موقف ابن سينا في مسألة النبوة والوحي الإلٓهي؟

هو كالفارابي يضع هذه المسألة في مستوى كونها شكلاً من أشكال المعرفة البشرية يرتبط بالقوى نفسها التي هي الأساس المشترك للمعرفة عند كل إنسان آخر غير النبي، مع فارق واحد، هو قابلية التلقي عند النبي أكثر صفاء واستعداداً من قابليات الآخرين. إن هذا التفسير للنبوة يهدم مفهومها الإسلامي كعقيدة وإيديولوجية، من الأساس.

ـ 6 ـ

□ **قضية الوجود: هذه هي المحور لكثير من القضايا. وفي هذا المحور تتمثل وحدة الفلسفة السينوية.** وقد عالجنا في إطار هذه القضية مجموعة القضايا الآتية:

أ ـ العلاقة بين الوجود والماهية: أيهما الأصل؟ توصلنا، عبر دراسة النصوص، تحليلاً ومقارنة، إلى استنتاج أن ابن سينا **يأخذ بأصالة الوجود**، دون الماهية، **خلافاً لآراء جملة الباحثين السابقين في فلسفة ابن سينا.**

ب ـ **نظرية الصورة والمادة:** عالج ابن سينا هذه القضية على صعيدين: ميتافيزيقي، وطبيعي. لكن يمكن اكتشاف الأساس النظري الواحد، عنده، لكل من الصعيدين. فقد تبين لنا من مناقشة النصوص أنه ينطلق ـ بالأصل ـ من العالم الخارجي المادي، عالمنا، متأثراً بممارساته النظرية ـ التطبيقية وارتباطه المباشر بالمشكلات الاجتماعية والسياسية. كان يشغل اهتمامه اكتشاف مصدر **حركة التغير والتحول في العالم**، فرجع بذلك إلى مشكلة **أصل العالم**. وهنا اعتمد مقولتي أرسطو: **المادة والصورة**. لكنه وضعهما في إطار نظرية **الفيض الأفلوطينية**، متصرفاً بفكرة أرسطو وفكرة أفلوطين كلتيهما. وقد انعكست معارفه الواسعة عن الطبيعة على صورة النظام الذي تخيله للعالم الميتافيزيقي، إذ رسم فيه أوضاع المادة والصورة على نحو

يكشف عن تسلسل وجودهما من عالم الفلك إلى عالم العناصر الطبيعية والأجسام المركبة. وقد لحظنا أن تعميماته بشأن المادة والصورة مستمدة من القوانين الطبيعية التي استخلصها خلال دراساته وتجاربه في أشياء الطبيعة. لذا من السهل رؤية أن دور هذه التعميمات في «ما وراء الطبيعة» هو امتداد استمراري لدورها في عالم الطبيعة نفسها. وبهذه الميزة لعبت تعميماته تلك دوراً بارزاً في إظهار العالم، خلال نظامه الفلسفي، عالماً واحداً متصلاً، مادياً.

ج ـ **العالم الواحد المادي**: عالجنا النصوص الدالة على وحدة العالم المادي ضمن حلقات أربع: 1 ـ **حول واجب الوجود** كما تعرضه فلسفة ابن سينا. وهنا ظهرت لنا رؤيته أزلية المادة والصورة، وأزلية العالم، وأزلية الحركة والزمان. 2 ـ **مسألة العلة والمعلول**. وهنا يبرز لنا التجانس بين «العلة الأولى» ومعلولاتها (العالم). 3 ـ **مسألة الحدوث الذاتي والزماني**. وهنا يؤكد ابن سينا أن كل موجود إنما وجد من موضوع سابق، أي لم يوجد شيء من عدم إطلاقاً، وإن كل تصور للعدم إنما يكشف عن كونه عدماً نسبياً يرجع إلى شكل ما من أشكال الوجود. 4 ـ **مسألة الحركة الذاتية**. هنا كشفنا «مادة» من النصوص تحمل في مضامينها دلالة على توجه ابن سينا للتفكير بأن حركة التغير والتحول ذاتية في الأشياء نفسها. مع لحاظ تناقضات هذه النصوص ومناقشة هذه التناقضات.

د ـ **استشراف آفاق جديدة**: حاولنا في هذه النقطة تلمس مفهوم «التوحيد» الإسلامي عند ابن سينا وتناقضه مع وحدة العالم المادية، ومحاولته حل هذا التناقض.

هـ ـ **نقطة انعطاف في الفكر السينوي**: جرى بحثنا هنا عن مشكلة «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» كيف حلها ابن سينا. وقد وجدنا في طريقة حلها عنده انعطافاً مهماً يؤدي إلى القول بأن «الكثرة» الوجودية ليست صادرة عن اللّٰه الواحد، بل صادرة عن ذاتها بذاتها.

و ـ **تحديد العلاقة بين المادة والصورة**: استنتاجاتنا الأخيرة من بحث

هذه القضية هي أن ابن سينا أحدث تعديلاً أساسياً في نظرية أرسطو بحيث جعل المادة والصورة يتبادلان التأثير إحداهما في الأخرى، وبذلك يقضي على المضمون المثالي في نظرية أرسطو التي تجعل من الصورة علة مطلقة للمادة، وتجعل من المادة قابلة ومنفعلة فقط، وهذا يؤدي إلى كون المفهوم ـ في النهاية ـ علة للوجود المادي.

ز ـ **علاقة الوجود الطبيعي «بالمبدأ الأول»**: كنتيجة لدراسة الموضوعات السابقة في ضوء النصوص السينوية، رأينا أن هذه النصوص تتصنف إلى صنفين: **الأول**، يلزم منه ـ ضمناً ـ انفصال اللّه انفصالاً مطلقاً عن العالم المادي، واستقلالية هذا العالم بوحدته ووجوده، واعتبار «المبدأ الأول» شيئاً تجريدياً محضاً لا أساس لوجوده. والصنف **الثاني**، يلزم عنه اندماج في العالم المادي. وعلى كل من الحالين، فإن العالم واحد مادي. خلال بحث هذا الموضوع، بحثنا مسألة المكان ونفي الفراغ في العالم عند ابن سينا والحركة الدائرية والمستقيمة والقيمة العلمية المادية لأفكاره في هذه القضية.

ح ـ **لا انفصال بين الأجسام الفلكية والأرضية**: ودعماً لاستنتاجاتنا السابقة، ناقشنا هنا ما يتراءى في النصوص من انفصال بين هذه الأجسام، وظهر لنا أن لا انفصال، عنده، وأن فكرة «عالم مادي واحد» لها ما يثبتها في فلسفة ابن سينا.

ط ـ **فكرة النشوء الطبيعي للأجسام**: وفي النصوص السينوية علامات تشير إلى وجود هذه الفكرة عند فيلسوفنا، لكنها فكرة أولية لا يمكن الأخذ بها إلا بتحفظ.

ـ 7 ـ

ختمنا البحث مع ابن سينا بمحاولة استخلاص الاستنتاج العام بشأن الاتجاهات التي يمكن القول إنها المحددة للخط الفكري العام لفلسفته.

في هذا الاستنتاج تحديد شامل للمواقف المادية وللمواقف المثالية السينوية، وإرجاع كل موقف إلى أساسه المعرفي والإيديولوجي والاجتماعي. وقد وجدنا ـ أخيراً ـ أن ابن سينا لا يمكن النظر إليه فيلسوفاً مادياً صافياً، لأن الجوانب المثالية في منظومته ليست هامشية. ولكن، يمكن الحكم بأن الاتجاه العام، عنده، مادي، وأن منطلقاته المركزية مادية.

خاتمة

ـ 1 ـ

كانت فلسفة ابن سينا تتويجاً للمراحل التي اجتازها تاريخ الفكر الفلسفي العربي منذ القرن الثامن حتى الثلث الأول من القرن الحادي عشر، أي في نحو ثلاثة قرون. وهو تاريخ قصير بالقياس إلى أعمار الفلسفات الشرقية والغربية (اليونانية) السابقة لعصر الفلسفة العربية. ولكن، رغم هذا الزمن القصير نسبياً، تهيأ للفلسفة العربية من ظروف المجتمع العربي ـ الإسلامي ما مكنها أن تؤدي دوراً مزدوجاً في تاريخ تطور الفلسفة العالمية. فهي ـ من ناحية أولى ـ أعادت الحياة من جديد إلى الفلسفة اليونانية بعد أن أصابها التشتت والتبعثر والإنزواء بضعة أجيال في بعض الأديرة والمدارس النسطورية واليعقوبية والفارسية (الرُّها، نصيبين، حران، جنديسابور) في الشرق. وهي (أي الفلسفة العربية) ـ من ناحية ثانية ـ طبعت جانباً من جوانب الفلسفة الأوروبية خلال العصر الوسيط بطابع منجزاتها في معرفة الطبيعة. فإنه من المعروف تاريخياً أنه لم يبدأ الكلام في أوروبة عن الطبيعة، ومحاولة معرفة ماهية الطبيعة، إلا منذ تعرفوا هناك فلسفة ابن سينا. فلما أخذ اسم ابن سينا يتغلغل في أوساط فلاسفة القرون الوسطى الأوروبيين، أخذ يجري الكلام عندهم على مسألة تصنيف الأشياء الطبيعية إلى الحي والجامد، ومسألة الحركة في الطبيعة، إلخ. . .

ـ 2 ـ

إن الحديث عن هذا الدور التاريخي المزدوج للفلسفة العربية، يثير نقطتين

رئيستين في مجال الفهم العلمي لتاريخ تطور الفلسفة: **أولاهما**، كيفية إعادة الحياة للفلسفة اليونانية في عصر الفلسفة العربية. **وثانيتهما**، كيفية التأثير الذي مارسته الفلسفة العربية هذه على فلسفة أوروبة القرون الوسطى.

في النقطة الأولى: ينبغي أن نؤكد في هذه الخاتمة ما قد حاولنا إبرازه في موضوعات هذا الكتاب نفسها من أن المناخ الاجتماعي والفكري والإيديولوجي الذي عاشت فيه الفلسفة اليونانية من جديد، بفرعيها: الإثيني، والإسكندراني، ضمن المعالجات الفلسفية عند العرب، يختلف اختلافاً نوعياً عن المناخات الاجتماعية والفكرية والإيديولوجية التي ظهرت فيها هذه الفلسفة ونمت وتطورت خلال العصور اليونانية. ومصدر هذا الاختلاف يرجع ـ في الأساس ـ إلى اختلاف نمطي العلاقات الاجتماعية بين تلك العصور وعصر الفلسفة العربية ـ الإسلامية. ففي حين كانت العلاقات الاجتماعية في عصور اليونان القديمة وروما القديمة تتميز بكونها علاقات مجتمع عبودي ينقسم فيه الناس إلى طبقتين رئيستين: طبقة «السادة» مالكي العبيد، وطبقة العبيد، كانت علاقات المجتمع العربي ـ الإسلامي تتميز بكونها من نوع علاقات الإنتاج الإقطاعية أساساً، بالتداخل مع نضج صيرورة العلاقات التجارية والخدمات المصرفية المتطورة نسبياً، علاقات عضوية في البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية لهذا المجتمع. إن هذا الاختلاف النوعي أوجد ـ بالضرورة ـ فارقاً جوهرياً في نوعية قواعد التصنيف الطبقي أولاً، وأوجد ـ ثانياً ـ على هذا الأساس نفسه فارقاً كبيراً في تنوع القواعد البشرية للنشاط الثقافي. فبعد أن كانت طبقة العبيد وبعض فئات طبقة «الأحرار»، في المجتمع اليوناني العبودي، معزولة كلياً عن كل نشاط ثقافي، ومحرومة إطلاقاً حق المشاركة في هذا النشاط، لحصر الحق هذا في الفئات العليا من طبقة «الأحرار» ـ صار الأمر على العكس، في المجتمع العربي ـ الإسلامي في العصر الوسيط.

إن نوع النشاط العملي الاجتماعي يدخل في أسس العوامل المحددة لنوعية النشاط الثقافي بمختلف أشكاله، ولنوعية المشاركين في هذا النشاط كذلك. لذا كان من الطبيعي أن تختلف الصورة في المجتمع العربي ـ

الإسلامي عنها في المجتمع اليوناني القديم، وأن يكون هذا الاختلاف شاملاً للقطاع البشري المنتج للثقافة، وللإنتاج الثقافي نفسه أيضاً. وبهذا تختلف الصورة في القطاع الإيديولوجي أخيراً بالضرورة. ذلك بسبب من الطابع الطبقي الملازم لكل نشاط فكري، كما هو ملازم لكل نشاط اجتماعي وسياسي. والفلسفة هي أحد الأشكال العليا للنشاط الفكري.

إن هذه العلاقة الموضوعية، والعضوية، بين النشاط العملي الاجتماعي والنشاط الفكري، يؤكدها تاريخ المعرفة في اليونان القديمة نفسها. فلماذا كانت الفلسفة اليونانية ـ كما هو معلوم ـ مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمعارف الطبيعية؟ إن ذلك ـ في الواقع ـ يرجع إلى أن الفلاسفة اليونانيين الأوائل كانوا من ذوي النشاط العملي: فمنهم كان البحار والتاجر والسياسي. بمعنى أن أفكارهم النظرية ارتبطت، بل كانت مشروطة، بنشاطهم العملي. من هنا نرى أن المعرفة الفلسفية لم تظهر ـ أول الأمر ـ في اليونان القديمة، كمعرفة فلسفية صرفاً، بل كمعرفة عن الطبيعة، ثم انتظمت في إطار نظريات أو فرضيات فلسفية.

بناء على هذا الاختلاف النوعي الشامل بين المجتمعين: اليوناني ـ الروماني القديم من جانب، والعربي ـ الإسلامي في العصر الوسيط من جانب آخر، كان من غير الطبيعي وغير الواقعي، بوجه مطلق، أن تتعامل الفلسفة العربية مع الفلسفة اليونانية بدلالاتها ومضامينها القديمة نفسها التي كانت لها في ظل المجتمع العبودي الذي زالت أشكال علاقاته الإنتاجية، وحلت محلها أشكال علاقات إنتاجية من نوع جديد مع أشكال تاريخية جديدة للمعرفة وللتصورات البشرية عن العالم.

نضيف إلى ذلك أن الفلسفة اليونانية لم تكن المصدر الوحيد للفلسفة العربية ـ الإسلامية، بل تعددت مصادرها وتنوعت، فمنها مفاهيم الإسلام من حيث هو دين وفكر وشريعة وإيديولوجية، وهو ـ أي الإسلام ـ مناخها النظري وتربتها. ثم منها ـ أي من مصادر الفلسفة العربية ـ الفلسفات الشرقية القديمة والمعاصرة لها حينذاك (الفارسية، والهندية، فضلاً عن فلسفات بلدان ما بين النهرين ومصر وسورية الأكثر قدماً). إن تنوع هذه

المصادر وارتباط الفلسفة العربية ـ الإسلامية، بها ارتباطاً تاريخياً واجتماعياً هو أعمق من ارتباطها بالفلسفة اليونانية، يوضح ـ أكثر فأكثر ـ أنه ما كان يمكن أن تحتل هذه الفلسفة (أي اليونانية) مكانها في الفكر الفلسفي العربي ـ الإسلامي دون أن ينالها التغيير والتعديل، سواء في دلالاتها ومضامينها الفلسفية أم في محتوياتها الإيديولوجية. لأنه ليس من الممكن أن يكون شكل إيديولوجية المجتمع العبودي الوثني هو نفسه شكل إيديولوجية المجتمع الإقطاعي ـ التجاري الإسلامي الأكثر تنوعاً وتعقيداً من حيث بنيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ومن حيث تركيبه الطبقي بخاصة، ثم من حيث نوعية الارتباط الطبقي بعملية الإنتاج المادي، ثم ـ كذلك ـ من حيث اتساع القاعدة البشرية للنشاط الثقافي ودخول عناصر طبقية جديدة في هذه القاعدة.

إن هذه النقطة، كانت من أهم النقاط التي حاولنا، في هذا الكتاب، درسها بعناية، دون أن يقتصر غرضنا من ذلك على مناقشة الآراء والأفكار والمفاهيم البرجوازية والاستشراقية عن الفلسفة العربية، وعن التراث الفكري العربي بوجه عام، بل يشمل غرضنا ـ بدرجة أهم ـ محاولة إبراز العلاقة الجذورية بين هذا التراث وتاريخ تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي خلال نحو أربعة قرون من العصر الوسيط، ومحاولة الكشف عن الميول والمواقف المادية التي احتوتها الفلسفة العربية ـ الإسلامية، عبر صراع هائل ضمن آليتها الداخلية مع الميول والمواقف المثالية، ولا سيما مثالية الفلسفة اليونانية حتى الأرسطية منها، فضلاً عن الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة. وقد عرضنا لهذه النقطة بتوسع في مقدمة المجلد الأول من الكتاب.

أما النقطة الثانية، أي تأثير الفلسفة العربية ـ الإسلامية في فلسفة أوروبة القرون الوسطى، فهذه نحتاج إلى إيضاحها في هذه الخاتمة، تدليلاً على الدور التاريخي الأكثر فاعلية لهذه الفلسفة في تاريخ تطور الفكر الفلسفي العالمي. وينبغي أن نبدأ الكلام هنا بواقع تاريخي كان عاملاً مؤثراً في تمكين الفلسفة العربية من القيام بهذا الدور المؤثر. هذا الواقع هو قيام دولة عربية، خلال القرون الوسطى، كان ينشأ ضمنها دول متعددة مرتبطة كلها

ثقافياً ـ على الأقل ـ بدولة الخلافة الإسلامية في المشرق، على اختلاف مراكزها بين سورية والعراق ومصر.

إن قيام هذه الدول منتشرة في بلدان متعددة «القوميات» والخصائص التاريخية والحضارية، بما فيها من خصائص ثقافية، ومتعددة الأقاليم الجغرافية في كل من القارات الثلاث: آسية، وأفريقية، وأوروبة، كان هو العامل الخارجي الذي أشرنا إليه، لأنه خلق الممهدات الضرورية لاندماج أنواع من الثقافات في الثقافة العربية. وهذا الواقع نفسه مهد أيضاً لاندماج هذه الثقافة العربية المتعددة المصادر بالثقافة الأوروبية. وقد كان ممكناً أن يتحقق هذا الاندماج بصورة أشمل وأعمق لو أن الثقافة العربية امتد زمن تطورها وعملها الإبداعي أكثر مما حصل تاريخياً، ولو أنها أيضاً درست سائر الثقافات الأوروبية الناشئة في القرون الوسطى نفسها بالطريقة التي درست بها إحدى هذه الثقافات الأوروبية، وهي اليونانية القديمة. ولكن الذي حدث بالفعل هو أن الثقافة الأوروبية القروسطية هي التي عنيت من جانبها وحدها بدراسة الثقافة العربية هذه، فكانت العلاقة بين الثقافتين وحيدة الجانب. من هنا كان التأثير وحيد الجانب بالطبع، في القرون الوسطى.

قبل أن نذكر المظاهر الملموسة لتأثير الفلسفة العربية على فلسفة القرون الوسطى الأوروبية، علينا أن نحدد الفوارق الاجتماعية التي تنعكس في كل من الفلسفتين. فإنه حين يقال الآن: «فلسفة القرون الوسطى» يكون المقصود أولاً فلسفة المجتمع الإقطاعي الأوروبي، وثانياً فلسفة المجتمع الإقطاعي العربي ـ الإسلامي. ولكن، بالرغم من أن القاعدة الاجتماعية لكلتا الفلسفتين هي علاقات الإنتاج الإقطاعية، أي تشكيلة اجتماعية من نوع واحد، فإن الإقطاعية في أوروبا تختلف عن الإقطاعية في الشرق. وهذا الاختلاف حقيقة تاريخية أخذها مؤسسا الماركسية (ماركس، أنغلز) بالحسبان حين أطلقا اصطلاحهما المشهور: «علاقات الإنتاج الآسيوي». وقد انعكس هذا الاختلاف في الفلسفة انعكاساً واضحاً. ومن الملامح التاريخية البارزة التي تشير إلى هذا الواقع وإلى انعكاساته في الفلسفة، أن

أوروبة انقسمت، بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية الممركزة، إلى إمارات، ثم نشبت الحروب بين هذه الإمارات في سبيل تجميع الإمارات الصغيرة حول الإقطاعيات الكبيرة، فكان أن نشأ عن ذلك بدء عملية تشكيل القوميات الأوروبية، التي استمرت طوال القرون الوسطى حتى بلغت نهايتها في القرن التاسع عشر. خلال هذه العملية كان الفاتيكان الأساس الوحيد للتمركز في أوروبة. فتحول ـ أي الفاتيكان ـ بذلك إلى دولة تسيطر على الإقطاعيات الأوروبية، مع بقاء الصفة الدينية المسيحية مميزة له. هذا في حين كان الأمر على العكس في نطاق الإمبراطورية العربية ـ الإسلامية. إذ كانت دولة الخلافة تحكم بصفتها السلطة الدينية والمدنية معاً، فلم تكن هناك سلطتان منفصلتان، وكانت هذه الدولة الشمولية ممثلة للنظام الاجتماعي الإقطاعي بكامله. وبالعكس، حين أخذت تنشأ الإمارات والدويلات المستقلة نسبياً ضمن دولة الخلافة، أخذت تجري عملية تفتيت الإقطاعية الممركزة، وبسط سيطرة الطابع العسكري على التشكيلة الإقطاعية، الذي كان يعمق أسباب ضعفها وتخلُّف الإنتاج الريفي وإنهاك القوى المنتجة الريفية. وبذلك كانت العلامات المميزة للطابع الإنتاجي العام تتداخل وتضيع الحدود الواضحة بينها، بحيث لا يتميز هذا الطابع الإنتاجي: هل هو ريفي، أم حرفي، أم تجاري، أم هو كل ذلك؟

ـ 3 ـ

إن انعكاسات هذين الواقعين المختلفين، على الفلسفة، كانت تظهر كما يلي:

في أوروبة ظهرت باتجاه لاهوتي صرفاً يدور حول قضية وحيدة، هي قضية اللّٰه. وكاد ينحصر التفكير الفلسفي كله، خلال القرون الوسطى، في قضية العلاقة بين اللّٰه والمسيح ومريم، بالإضافة إلى قضية: كيف خلق اللّٰه العالم؟ وسادت موضوعة الخلق من عدم مع فكرة التثليث، وفكرة الخطيئة الأصلية للإنسان. . . وكان الفاتيكان يستند بسلطته إلى هذه الموضوعات الثلاثة الأخيرة.

أما في الشرق الإسلامي، فظهرت تلك الإنعكاسات باتجاه نحو الإنسان والطبيعة من حيث المضمون، وباتجاه نحو اللّٰه من حيث الشكل.. فمنذ بدأ التفكير الفلسفي في تاريخ تطور الفكر العربي ـ الإسلامي، بدأ بقضية الإنسان على يد القدرية، ثم المعتزلة لإبراز حرية اختيار الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، في مقابل الجبرية التي ظهرت تعبيراً عن إيديولوجية السلطة الحاكمة باسم الإرادة الإلّهية كقدر محتوم على الناس.. وقد ظلت قضية الإنسان هذه من المحاور الأساسية للفلسفة العربية ـ الإسلامية حتى ابن رشد. أي حتى الذروة التي وصلت إليها بفكر ابن رشد. أما قضية الطبيعة، فقد كانت حاجة التطور الاجتماعي هي المحدد لاهتمام الفلاسفة ـ العلماء العرب الإسلاميين بها، بالدرجة الأولى، إذ كانت مركزية دولة الخلافة العباسية في عصرها الأول، قد فتحت آفاقاً وسيعة لتطور الاقتصاد والعلم، ولتطور الفكر الفلسفي، على صعيد واحد. وكانت قضية الصراع الإيديولوجي الباكر، في ظل نظام الحكم التيوقراطي الاستبدادي المطلق، سبباً لاستخدام الطابع اللاهوتي الإسلامي في هذا الصراع. لكن الأمر المميز هنا أن معظم المفكرين الذين بنوا حركة التفكير الفلسفي هم من الفئات الاجتماعية الوسطى، لا سيما فئة المهنيين (لنلحظ أسماء: النظّام، العلّاف، الخياط، العطار، الغزالي، إلخ...)، فضلاً عن كون معظم هؤلاء أيضاً من أقوام غير عربية، وكون السلطة السياسية في العصر الأموي نظرت إليهم نظرة استعلاء. كل ذلك كان عاملاً في توجيه الفكر الفلسفي، منذ البدء، توجيهاً إيديولوجياً في معارضة إيديولوجية الدولة القائمة. وذلك كله كان من عوامل تكوين النزعات المادية في الفلسفة العربية بأشكالها ذات الخصائص التاريخية المتميزة.

ـ 4 ـ

ليس عبثاً أن مؤرخي فلسفة القرون الوسطى الأوروبية يحددون انتهاء المرحلة الأولى لهذه الفلسفة وابتداء مرحلتها الثانية بالفترة الزمنية التي تعرّف فيها الأوروبيون الفلسفة العربية. إن ذلك يؤكد أهمية هذا الواقع

التاريخي في مسار الفلسفة الأوروبية. فقد أحدث انعطافاً في اتجاهات هذه الفلسفة، إذ تحولت من مرحلتها البطريركية (مرحلة آباء الكنيسة) التي تنتهي بفلسفة أوغسطين الأكبر إلى ما يسمونه «مرحلة نفوذ الفلسفة العربية واليهودية».. ففي ذلك الحين كان مستوى التطور الاقتصادي في العالم العربي أعلى منه في أوروبة بما لا مجال معه لمقارنة، إذ كان لا تزال تسيطر في أوروبة بقايا نظام الاقتصاد الطبيعي ضمن الإمارات الإقطاعية، مع أن الاقتصاد البضاعي ـ النقدي كان يتوطد ويزدهر في العالم العربي، ويفتح لنفسه أسواقاً خارجية حتى في بلدان بعيدة كروسيا وبعض بلدان إسكندينافيا.. لذا لم يظهر فلاسفة أوروبيون أثناء تلك المرحلة بالمعنى الدقيق للفلاسفة، حتى ظهرت فلسفة توما الإكويني (1225 ـ 1274)، أي بعد نهاية ازدهار الفلسفة العربية. فقد برز طابع الاتجاه نحو الطبيعة في فلسفة الإكويني متأثراً بالفلسفة العربية حين كانت هذه الفلسفة قد أخذ نفوذها يتسع في أوساط المفكرين الأوروبيين، وكان علماء الطبيعة العرب، أمثال جابر بن حيان والحسن بن الهيثم والخوارزمي وابن سينا، قد بدأت أسماؤهم تتألق في تلك الأوساط وتثير فيها الإحساس بالحاجة إلى الاطلاع على منجزاتهم في الفلك والكيمياء والطب والبصريات والتشريح والرياضيات، رغم ما كان يثار في الأوساط الشعبية الأوروبية من روح العداء للعرب واليهود حينذاك.

ـ 5 ـ

كان لظهور النزعات المادية في الفلسفة، علاقة أساسية ـ كما سبق لنا القول ـ بالتطور الاقتصادي في العالم العربي، ذلك التطور الذي كان هو الدافع ـ ابتداء ـ لتحقيق منجزات علمية وتكنيكية في علوم الطبيعة والرياضيات التي كانت جزءاً من الفلسفة. من هذا الوجه كان دخول الفلسفة العربية في تاريخ الفكر الأوروبي، وتأثر الفلسفة الأوروبية بها حينذاك، مدخلاً لهذه الفلسفة نحو الاهتمام بالطبيعة. إن هذه البداية كانت الطريق الأول لتوجه الفلسفة الأوروبية نحو النزعات المادية. وقد ظهرت طلائع هذا التوجه في دائرة نظرية خلق العالم. فإنه، بعد أن كانت تسود

أوروبة، قبل اتصالها بالفلسفة العربية، نظرية خلق العالم من العدم، بدأت نظرية الفلاسفة العرب (الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، وغيرهم..) تتسرب إلى أوساط الفلسفة الأوروبية. نعني بها النظرية التي ترفض فكرة الخلق من العدم. ومنذ عرف الأوروبيون فلسفة ابن سينا، ظلوا يستندون إلى أفكاره في الطبيعة ونظرية الخلق حتى نحو القرن الثامن عشر. وقد أشرنا سابقاً إلى تأثير ابن سينا في إثارة الكلام، عند الفلاسفة الأوروبيين، على الأصناف الحية والجامدة من الطبيعة، وعلى الحركة الطبيعية، وأمثال ذلك من مسائل العالم الخارجي المادي.

ـ 6 ـ

كانت الفلسفة «المدرسية» الأوروبية للقرون الوسطى تضع تعاليم عن أشكال الماهية، وتفسر هذه الأشكال تفسيراً سطحياً ساذجاً، كقولهم مثلاً إن الساعة تشير إلى الوقت لأن فيها قوة ذاتية غيبية تشير إليه، وكتفسيرهم قفز البرغوث إلى مسافة أطول من حجمه عن طريق شكل الماهية، باعتبار أن ماهية البرغوث ـ في رأيهم ـ تحتوي قدرة على القفز بهذا القدر الأكبر من حجمه!.. ذلك في حين كانت فيزياء ابن سينا متقدمة جداً على تفسيرات «المدرسية» هذه، إذ كان ـ أي ابن سينا ـ يحاول معالجة ظواهر الطبيعة بحد ذاتها أي من خلال قوانين الظاهرات نفسها، كما عالج مثلاً ـ هو وابن رشد ـ طبيعة الحرارة والبرودة والرطوبة والجفاف والبخار، وطبيعة أجهزة السمع والبصر إلخ... وقد انتقلت هذه الطريقة، كموقف علمي تجاه الطبيعة، إلى أوروبة قبل عصر النهضة الأوروبية.

وعن طريق الفلسفة العربية (ابن سينا، وابن رشد) دخلت فكرة الحقيقة «المزدوجة»(*) (الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية) إلى الفلسفة الأوروبية

(*) عُرف ابن سينا في أوروبا أولاً كطبيب، ومن ثم كفيلسوف. وعرفت أوروبا فكرة «الحقيقة المزدوجة» بالدرجة الأولى من خلال ابن رشد وكتابه «فصل المقال» ولكن تأثير تخلف أوروبا وسيطرة الكنيسة، أدى إلى تشويه كبير لفكرة ابن سينا وابن رشد. (الناشر).

القروسطية. وإن كان الواقع أن الفلاسفة العرب لم يكونوا يقصدون هذه «الازدواجية» حقيقة، بل كان ذلك قناعاً لإخفاء فكرتهم عن وحدانية الحقيقة الفلسفية. وكان من أثر تغلغل تعليم ابن سينا وابن رشد في أوروبة القرون الوسطى أن أخذ المنطق يشغل مكانة كبيرة. وقد برز في «المدرسية» الأوروبية هذا الأثر في مسألة العلاقة بين العام والمنفرد من مسائل المنطق. فقد كان ابن سينا يتجه في تفسير هذه العلاقة اتجاهات ثلاثة برزت كلها في فلسفة «المدرسيين»، وهي: أن العام موجود قبل الأشياء، وداخل وجود الأشياء، وبعد وجود الأشياء.

وبعد أن كانت الكنيسة في أوروبا القرون الوسطى لا تعترف بغير الكتاب المقدس مصدراً لمعرفة اللّه، اعترفت بأرسطو طريقاً أيضاً لهذه المعرفة منذ تعرفت على الفلسفة العربية. ومن الحقائق التاريخية، في هذا المجال، ما قلناه سابقاً من أن توما الإكويني تأثر بالفلسفة العربية، إذ درس ابن سينا وابن رشد مدة طويلة، ومنها تعرّف أرسطو بقراءة الترجمات العربية للفلسفة الأرسطية، إذ كان ـ أي الإكويني ـ يعرف اللغة العربية.

لقد امتدت الفلسفة العربية إلى فلاسفة عصر النهضة الأوروبية، حتى رأينا مفاهيم ابن سينا وابن رشد عن سرمدية المادة، وحركتها الدائرية، وتحولات الصورة مع بقاء المادة، تصبح مفاهيم مسلَّماً بها عند جوردانو برونو (1548 ـ 1600) مثلاً، وبيترو بومبانازي (1464 ـ 1524) الذي أعدم بتهمة الدعاية للإلحاد استناداً إلى كونه رشدياً. وكذلك الفيلسوف الإيطالي الآخر برنارديو تيليزيو (1508 ـ 1588) الذي تبنّى نظرية ابن رشد القائلة بأن الحرارة هي سبب انتقال المادة الجامدة إلى الحياة.

وأخيراً: يكفي أن نشير إلى المدارس الفلسفية التي نشأت في أوروبا على أساس مناصرة الفلسفة الرشدية أو معاداتها. فهذه بذاتها حقيقة ملموسة تدل على أهمية الدور التاريخي للفلسفة العربية في تطور النزعات المادية لا في الشرق وحده، بل في الغرب أيضاً حتى واصلت الفلسفة المادية تطورها إلى أن ظهرت المادية الديالكتيكية.

ـ 7 ـ

دخلت الفلسفة العربية معركة الصراع الإيديولوجي، منذ بدء تشكلها الأولي عبر أفكار الجماعة المسماة بـ «القدرية» التي رفضت خضوع الإنسان لأحكام القدر في الوقت الذي رفضت فيه سيطرة نظام الحكم الاستبدادي المطلق باسم القدر الإلٓهي، ثم عبر أفكار المعتزلة الذين واصلوا طريق «القدرية». وبعد أن تطورت الأشكال الفلسفية إلى منظومات متناسقة على أيدي الكندي والفارابي وأبي بكر الرازي وابن سينا حتى ابن رشد، ارتفع الصراع الإيديولوجي، بفضل هؤلاء الفلاسفة، إلى مستوى أعلى فأعلى، وفقاً لتطور الصراع الطبقي المتصاعد كلما اشتد التمايز الاجتماعي، طبقياً وفئوياً، في مجتمع كان يتطور اقتصادياً بدرجات متفاوتة حسب ظروف تاريخية متفاوتة. وفي ما بعد واصلت الفلسفة العربية خوض هذا الصراع حتى حين انفصلت عن بيئتها التاريخية (البلدان العربية ـ الإسلامية)، أي حين دخلت أوروبة القرون الوسطى. ذلك أنها، في حالتها تلك، قد ساعدت القوى التقدمية النامية داخل الفلسفة الأوروبية القروسطية، والحديثة أيضاً، في التوجهات الفلسفية المادية التي كانت محوراً للصراع الإيديولوجي في أوروبة بين اللاهوتية المسيحية والعلم.

أما في عصرنا الحاضر، فقد استأنفت الفلسفة العربية خوضها، من جديد، ميدان الصراع هذا بين قوى البرجوازية العربية الرجعية الموالية والتابعة للإمبريالية العالمية، وبين القوى الوطنية والتقدمية المناضلة في معركة التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي. استأنفت الفلسفة العربية خوض هذا الصراع بأسلوب جديد معاصر. ذلك إذ أصبحت الثقافة بمختلف أشكالها وظاهراتها (الأدب والفن والفلسفة وسائر العلوم الإنسانية) ميداناً رئيساً من ميادين الصراع بين هذه القوى وتلك، فازدادت المكانة الفعلية للثقافة في مجال النضال على طريق التحرر الوطني والاجتماعي، وأصبح الدور الذي يؤديه المثقفون الثوريون أكبر حجماً وأعمق تأثيراً.

في هذا المجال ذاته ظهرت قضية التعامل، بنحو جديد من التعامل، مع

التراث الثقافي الوطني من منطلق إيديولوجي، كسلاح فكري يتخذه كل فريق من هذه القوى المتصارعة في المعركة المتعددة الأسلحة، الفكرية والاجتماعية.

تاريخياً، يرجع الاهتمام بالتراث الثقافي العربي، بوجه عام، إلى أوائل عهد ما يسمى بـ «النهضة العربية». فقد بدأ هذا العهد تقريباً منذ منتصف القرن التاسع عشر، حين كان معظم البلدان العربية خاضعاً لسيطرة الاستعمار التركي العثماني، وكان بعضها (مصر) خاضعاً للاحتلال العسكري البريطاني، وبعضها الآخر (الجزائر) لعملية التذويب الوطني والقومي من قبل الاستعمار والاحتلال الفرنسيين.

كان الاهتمام بالتراث الثقافي العربي، في تلك الظروف، يعني اللجوء إلى إحدى الوسائل النضالية ضد المسيطرين والمحتلين الأجانب، لإثارة الشعور التحرري، الوطني والقومي، لدى الجماهير العربية عبر تعريفها المآثر القومية التاريخية لأجيالها الماضية. ظهر جيل من المثقفين في مصر ولبنان وسورية والعراق، بينهم رجال دين إسلاميون (أمثال محمد عبده في مصر، عبد الرحمن الكواكبي في سورية، محمود شكري الألوسي في العراق) ومفكرون لبنانيون مسيحيون ومسلمون (بطرس البستاني، ناصيف اليازجي، أحمد فارس الشدياق إلخ...)، وتعاقب بعد ذلك أجيال من المثقفين العرب كان يزداد اهتمامهم بالتراث الثقافي القومي بأشكال جديدة لإثارة الحماسة القومية والنضالية ضد المستعمرين وفي سبيل تكوين رأي عام عربي للمطالبة باستقلال البلدان العربية الخاضعة لدولة الخلافة التركية العثمانية.

لكن، بعد الحرب العالمية الأولى وانفصال هذه البلدان عن تركية، وقع بعضها رهن الانتداب الفرنسي (سورية ولبنان)، وبعضها رهن الانتداب البريطاني (فلسطين)، وبعضها الآخر حصل على استقلال سياسي شكلي (العراق)، والبعض الآخر بقي رهن الاحتلال البريطاني (مصر) والفرنسي (بلدان أفريقية الشمالية: تونس، الجزائر، المغرب) والإيطالي (ليبيا)..

وبقي الاهتمام بالتراث الثقافي منطبعاً بهذا الطابع النضالي التحرري. وخلال

هذه الفترات الكفاحية، كان هذا الاهتمام يتمثل بنشر المؤلفات القديمة من التراث، وبكتابة الدراسات عنه، أي أنه اتخذ أشكالاً أكثر عقلانية، وكان المثقفون العرب في جامعات الغرب الأوروبي يستخدمون طرق البحث البرجوازية في دراسة التراث الثقافي القومي. غير أنه في كل المراحل السابقة التي تحدثنا عنها، كان مفهوم العلاقة بالتراث يجعل من هذه العلاقة هالة للماضي توحي بقداسته المطلقة، وتدعو لتمجيده لأنه الماضي ليس غير، وتدمغ بـ «الهرطقة» القومية أو الدينية كل مراجعة نقدية لهذا الجزء من التراث أو ذاك، وتعلن «الضوء الأحمر» لمنع العبور بالبحث العلمي إلى «مناطق» معينة من التراث منعاً زاجراً وقاطعاً..

وفي ما بعد الحرب العالمية الثانية، حدث انعطاف في منهج البحث التراثي، منذ أخذت معركة التحرر الوطني تحرز بعض الانتصارات، وتنتعش الحركة الشعبية في مجال النضال التحرري، وتتفاعل قوى التحرر والتقدم العربية مع سائر القوى الثورية العالمية في ظروف انتصار حلف الديموقراطية على محور النازية والفاشية انتصاراً ساحقاً في نهاية تلك الحرب.. ففي غمرة هذه الظروف، وفي امتداداتها اللاحقة منذ الأربعينات، بدأ النظر إلى التراث الثقافي القومي يتخذ طابع الصراع الإيديولوجي بكل حدته وعمقه. وبذلك أخذ الموقف من التراث ينقسم على هذا الأساس: الفكر البرجوازي واليميني يتوجه إلى النواحي المثالية والغيبية من هذا التراث، والفكر التقدمي يتوجه إليه ـ أي إلى التراث ـ لكشف مقوماته على حقيقتها التاريخية، لرؤية مختلف جوانبه: الإيجابية والسلبية.

وهذا الكتاب بالذات، كتب كإسهام جدي في توطيد المفاهيم التراثية التي تغني الروح الكفاحية لشعبنا في سبيل التحرر الوطني والاجتماعي في مختلف أقطاره، وكسلاح فكري بوجه العملية الرجعية التي تجري منذ زمن بعيد، في حقل التراث الفكري العربي، لطمس الوجه التاريخي الصحيح لهذا التراث، قصد العمل لاستمرارية الارتباط بين حاضرنا والفكر المتخلف من ماضينا البعيد..

ـ 8 ـ

وقف البحث في هذا الكتاب عند ابن سينا، بوصف كونه نهاية مرحلة نضج الفلسفة العربية ـ الإسلامية في المشرق. وبعد نحو قرن من زمن ابن سينا استأنفت هذه الفلسفة، في بلاد المغرب العربي، كفاحها المجيد بوجه الإرهاب الفكري الرجعي، الذي حمل الغزالي رايته بضعة أجيال. وقد تمثل هذا الكفاح بفلسفة ابن رشد والتيار الرشدي التقدمي.

إن مؤلف هذا الكتاب سيواصل دراسة تلك المرحلة الأخيرة للفلسفة العربية ـ الإسلامية، فور الفراغ من مهمات هذا الجزء من الكتاب.

المصادر والمراجع

(ألف)

□ **ابن ابراهيم، علي:**

ـ كتاب التفسير.

□ **ابن أبي أصيبعة**، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم (ـ668هـ/ 1270م):

ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ط. المطبعة الوهابية، القاهرة 1299هـ/ 1882.

□ **ابن تغري بردي**، يوسف الأتابكي (ـ874هـ):

ـ النجوم الزاهرة، ط. دار الكتب، القاهرة 1929 ـ 1956.

□ **ابن تيمية**، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (661 ـ 728هـ/ 1262 ـ 1327م):

ـ التصوف والفقراء، ط. القاهرة 1960.

□ **ابن الجوزي**، عبد الرحمان بن علي البغدادي (ـ597هـ/ 2101م):

ـ صفوة الصُفوة، ط. حيدر آباد 1355هـ.

□ **ابن سينا**، أبو علي الحسين بن عبد اللّه بن الحسين (370 ـ 428هـ/ 980 ـ 1036م):

ـ كتاب الكون والفساد (الشفاء)، ط. القاهرة 1969، تحقيق د. محمود قاسم.
ـ كتاب السماء والعالم (الشفاء ـ طبيعيات)، ط. دار الكاتب العربي، القاهرة 1969.
ـ الفن الرابع من الطبيعيات في الفعل والانفعال (الشفاء)، ط. القاهرة 1969، تحقيق د. محمود قاسم.
ـ الفن السابع من الطبيعيات في النبات (الشفاء)، ط. القاهرة 1965، تحقيق د. عبد الحليم منتصر وزميليه.
ـ النجاة، ط. القاهرة 1938 (ط 2)، نشرة محيي الدين صبري الكردي.
ـ رسالة أضحوية في أمر المعاد، ط. القاهرة 1949، تحقيق سليمان دنيا.
ـ رسالة أحوال النفس، ط. القاهرة 1949، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني (ط 1).
ـ «رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد ربه بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية»، ط. لندن، تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرني.
ـ رسالة «حي بن يقظان» (ضمن الرسائل السابقة الذكر).
ـ الرسالة النيروزية (ضمن «رسائل في الحكمة والطبيعيات»، ط. الآستانة 1298هـ).

□ ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا (ـ709هـ/ 1309م):
ـ الفخري في الآداب السلطانية، ط. مصر 1927.

□ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف (ـ463هـ/ 1070م):
ـ الاستيعاب.

□ ابن عربي، محيي الدين الطائي (560 ـ 638هـ/ 1164 ـ 1240م):
ـ الفتوحات المكية، ط. مصر 1293هـ، وط. القاهرة 1329هـ.
ـ كتاب التفسير، ط. المطبعة الميمنية بمصر (دون تايخ).
ـ لطائف الأسرار، ط. دار الفكر العربي، مصر 1961، حققه وقدم له أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور.

ـ فصوص الحكم، ط. القاهرة 1946، نشرة أبو العلا عفيفي.
ـ شجرة الكون.
ـ عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ط. القاهرة 1954.

□ **أبو ريان، محمد علي (الدكتور):**
ـ أصول الفلسفة الإشراقية، ط. القاهرة 1959 (ط 1).

□ **أبو طالب المكي**، محمد بن علي (ـ380 أو 390هـ/ 990 أو 999م):
ـ **قوت القلوب، ط. مصر 1933. وانظر أيضاً: ط. المكتبة التجارية، القاهرة 1961.**

□ **إخوان الصفاء** وخلان الوفاء:
ـ **رسائل إخوان الصفاء، ط. مصر 1928، وط. دار بيروت ـ دار صادر، بيروت 1957.**
ـ الرسالة الجامعة.

□ **أرسطو**، المعلم الأول (384 ـ 322ق .م):
ـ ما بعد الطبيعة ـ مقالة اللام، ترجمة أبو العلا عفيفي في مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، أيار (مايو) 1937.
ـ كتاب الطبيعة، الطبعة العربية، ترجمة إسحاق بن حنين مع شروح لـ : ابن السمح، ويحيى بن عدي، ومتى بن يونس، وأبي الفرج ابن الطيب. حققه وقدم له د. عبد الرحمان بدوي، القاهرة 1964.
ـ في النفس، الطبعة العربية، ترجمة إسحاق بن حنين (ـ298هـ/ حوالى 912م)، نشرة بدوي، ط. القاهرة 1954، وأيضاً ترجمة أ. ف. الأهواني، ط. القاهرة 1962 (ط 2).

□ **الأصفهاني**، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد (ـ430هـ/ 1039م):
ـ حلية الأولياء، ط. مصر 1338هـ.

□ **الأصفهاني**، عماد الدين:
ـ البستان الجامع لتواريخ الزمان، نشرة كلود كاهن 1937 ـ 1938.

□ **أفلاطون**، فيلسوف أثينة (427 ـ 347 ق .م):
ـ حوار هيبوس.
ـ حوار تيمية.

ـ حوار طيماوس.
ـ تيتياتوس.
□ **أفلوطين**، الفيلسوف الإسكندراني (205 ـ 270م):
ـ التاسوعات (= Ennéades): **بعض فصولها المترجمة في كتاب «خريف الفكر اليوناني»** (عبد الرحمان بدوي).
ـ التساعية الرابعة في النفس، ترجمة د. فؤاد زكريا، ط. وزارة الثقافة بمصر 1970.
□ **أمين**، عثمان (= د. عثمان أمين):
ـ الفلسفة الرواقية، ط. القاهرة 1959 (ط 3).
ـ مقدمته لكتاب الفارابي «إحصاء العلوم» ط. القاهرة 1968.
□ **أنغلز**، فريدريك:
ـ بؤس الفلسفة، ط. دمشق 1967 (ط 2)، ترجمة أندريه يازجي.
□ **الأهواني**، أحمد فؤاد (الدكتور):
ـ الكندي فيلسوف العرب، ط. القاهرة (دون تاريخ).
ـ ابن سينا، ط. القاهرة (دون تاريخ).

(ب)

□ **بدوي**، عبد الرحمان (الدكتور):
ـ شهيدة العشق الإلَهي (رابعة العدوية)، ط. القاهرة 1962 (ط 2).
ـ شطحات الصوفية، ط. مصر.
ـ أفلوطين عند العرب، ط. القاهرة 1966.
ـ روح الحضارة العربية، ط. بيروت 1949.
□ **بروكلمان**، كارل:
ـ تاريخ الشعوب الإسلامية، الطبعة العربية، ترجمة د. نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، ط. بيروت 1948.
□ **البيروني**، أبو الريحان محمد بن أحمد (ـ440هـ/ 1048م):
ـ الجماهر في معرفة الجواهر، ط. حيدر آباد 1355هـ.

(ت)

□ **تامر، عارف:**
- **حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1957.**

□ **التوحيدي**، أبو حيان (ـ حوالى 414هـ/ 1023م):
- **الإمتاع والمؤانسة، ط. مصر 1953.**

(ث)

□ **الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابوري (ـ429هـ/ 1037):**
- التمثيل والمحاضرة، ط. القاهرة 1961 تحقيق عبد الفتاح الحلو.

(ج)

□ **الجاحظ**، أبو عثمان عمرو بن بحر (150 ـ 255هـ/ 767 ـ 868):
- الحيوان، ط. القاهرة 1907.

□ **الجامي**، عبد الرحمان (ـ898هـ):
- نفحات الأنس...

□ **الجر**، خليل (الدكتور):
- (راجع حنا الفاخوري).

□ **جماعة** من العلماء السوفيات:
- المادية الديالكتيكية، ترجمة د. بدر الدين السباعي، وفؤاد مرعي، وعدنان جاموس، ط. دمشق ـ دار الجماهير (دون تاريخ).

□ **الجهشياري**، أبو عبد الله محمد بن عبدوس الكوفي (ـ331هـ/ 942م):
- كتاب الوزراء والكتاب، ط. مصر 1950، تحقيق د. مصطفى السقا وزميليه.

□ **الجيلي**، عبد الكريم بن إبراهيم (ـ832هـ/ 1428م):
ـ كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ط. مصر 1293هـ.

(ح)

□ **حتي**، فيليب (الدكتور):
ـ تاريخ العرب، ط. بيروت 1950.
□ **الحلاج**، الحسين بن منصور (244 ـ 309هـ/ 858 ـ 921م):
ـ كتاب الطواسين، ط. باريس 1913، تحقيق ماسينيون.

(خ)

□ **الخوانساري**، محمد باقر (1226 ـ 1315هـ/ 1811 ـ 1898):
ـ روضات الجنات، ط. إيران 1307هـ، وط. طهران 1377هـ، تحقيق د. حسين علي محفوظ.

(د)

□ **الدوري**، عبد العزيز (الدكتور):
ـ تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط. بغداد 1948.
□ **دوغا** Dugat:
ـ تاريخ الفلاسفة وعلماء اللاهوت المسلمين، ط. باريس 1878.

(ر)

□ **الرازي**، أبو بكر محمد بن زكريا (854 ـ 932م):
ـ رسائل فلسفية، ط. القاهرة 1939، نشرة بول كراوس.

□ **الرازي، فخر الدين أبو عبد اللّه محمد بن عمر القرشي (ـ606هـ/ 1209م):**
ـ المباحث المشرقية، ط. حيدر آباد 1343هـ.

(ز)

□ **زيدان، جرجي:**
ـ **تاريخ التمدن الإسلامي، ط. دار الهلال، القاهرة 1958 تعليق د. حسين مؤنس.**

(س)

□ **السبكي:**
ـ معيد النعم، ط. ميهرمان.
□ **السلمي، أبو عبد الرحمان محمد بن الحسن بن موسى (ـ412هـ/ 1021م):**
ـ طبقات الصوفية، ط. القاهرة 1953، تحقيق محمد عبد المنعم شريبة.
□ **السهروردي، شهاب الدين يحيى المقتول (549 ـ 587هـ/ 1153 ـ 1191م):**
ـ حكمة الإشراق، ط. طهران 1313 ـ 1316هـ.
ـ المشارع والمطارحات، ط. إيران.
ـ هياكل النور، ط. مصر 1957.

(ش)

□ **الشافعي، محمد بن إدريس (150 ـ 204هـ/ 767 ـ 819م):**

- الرسالة (وهي مقدمة الجزء الأول من كتاب «الأم» ـ طبعة مستقلة)، ط. الحلبي، القاهرة 1357هـ.

□ **الشعراني، عبد الوهاب** (ـ973هـ/ 1565م):
- الطبقات الكبرى، ط. مطبعة محمد علي صبيح، مصر (دون تاريخ).

□ **الشيبي، كامل مصطفى** (الدكتور):
- الصلة بين التصوف والتشيُّع، ط. دار المعارف بمصر 1969 (ط 2).

□ **شيخو، الأب لويس**:
- معجم أعلام الشرق والغرب (المنجد)، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

□ **الشيخ، الحريفيش**:
- الروض الفائق في المواعظ والرقائق. ط. القاهرة 1886.

□ **شيدر، هانز هنريش**:
- نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين: مصدرها وتصورها الشعري، ترجمة د. عبد الرحمان بدوي وتحقيقه (ضمن كتاب «الإنسان الكامل في الإسلام»)، ط. القاهرة 1950.

(ص)

□ **الصالح، الشيخ صبحي** (الدكتور):
- النظم الإسلامية، ط. بيروت 1965.

(ط)

□ **طلس، أسعد** (الدكتور):
- تاريخ الأمة العربية، ط. بيروت (مكتبة الأندلس) 1957.

□ **طوقان، قدري حافظ**:
- العلوم عند العرب، ط. مكتبة مصر، القاهرة 1956.

(ع)

□ عبد الرزاق، الشيخ مصطفى:
ـ فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ط. القاهرة 1945.
□ عبد النور، جبور (الدكتور):
ـ إخوان الصفاء، ط. دار المعارف بمصر 1954.
□ عفيفي، أبو العلا (الدكتور):
ـ الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، ط. القاهرة 1945.
ـ من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية؟ مقال له في مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، أيار (مايو) 1933.
□ علبي، أحمد:
ـ ثورة الزنج، ط. دار مكتبة الحياة، بيروت 1961.
□ العلي، صالح أحمد (الدكتور):
ـ التنظيمات الاجتماعية الاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ط. بغداد 1969 (ط 2).
□ عواد، كوركيس:
ـ يعقوب بن إسحاق الكندي: حياته، وآثاره، ط. بغداد 1972.

(غ)

□ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ـ505هـ/ 1111م):
ـ مشكاة الأنوار، ط. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964، تحقيق أبو العلا عفيفي.
ـ القسطاس المستقيم.

(ف)

□ فاجدا، ج.:

ـ فلسفة يوسف بن صديق ولاهوتيته، مجلة محفوظات التاريخ المذهبي والأدبي في القرون الوسطى، باريس 1949.

□ الفاخوري، حنا:

ـ تاريخ الفلسفة العربية، ط. بيروت 1957.

□ الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان (259 ـ 339هـ/ 870 ـ 950):

ـ إحصاء العلوم، ط. القاهرة 1968 (ط 3).

ـ بيروت 1968. تحقيق د. ألبير نصري نادر (ط2) ـ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ـ ط.

ـ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1959. قدم له وحققه د. ألبير نصري نادر.

ـ تحصيل السعادة، ط. حيدر آباد 1346هـ.

ـ التنبيه على سبيل السعادة، حيدر آباد 1346هـ.

ـ عيون المسائل (في مجموعة رسائل الفارابي)، ط. القاهرة 1325هـ.

□ فخري، ماجد (الدكتور):

ـ الكندي وسقراط، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

□ فرّوخ، عمر (الدكتور):

ـ تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط. بيروت 1962 (ط 1).

(ق)

□ القشيري، عبد الكريم بن هوازن (ـ465هـ/ 1072م):

ـ الرسالة القشيرية (في التصوف)، ط. القاهرة 1346هـ.

(ك)

□ كانط، عمانوئيل:

ـ نقد العقل الخالص.

□ كرد علي، محمد:
ـ الإسلام والحضارة العربية، ط. القاهرة 1936.
□ كريستنسن:
ـ إيران في حكم الساسانيين، ط. دار الفكر العربي، القاهرة، ترجمة د. يحيى الخشاب.
□ الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري (ـ380هـ/ 990م):
ـ التعرف لمذهب التصوف، ط. القاهرة 1933، بإشراف آرثر جون بري.
□ الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف المصري المؤرخ (283 ـ 350هـ/ 896 ـ 961م):
ـ الولاة والقضاة، ط. ليدن ـ لندن 1912.
□ الكندي، يعقوب بن إسحاق (ـ252هـ/ 866م):
ـ كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، نشرة الأهواني، ط. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1948.
ـ رسائل الكندي الفلسفية (جزءان)، نشرة أبو ريدة، ط. القاهرة 1950 ـ 1953.
ـ رسالة الكندي في عمل السيوف، نشرة د. فيصل دبدوب، ط. بغداد 1962.
ـ رسالة الكندي في أحداث الجو، نشرة يوسف يعقوب المسكوني، ط. بغداد.

(ل)

□ لاندو، روم:
ـ الإسلام والعرب، ط. بيروت 1962، ترجمة منير البعلبكي.
□ لينين، فلاديمير إيليتش:
ـ المادية والمذهب التجريبي النقدي، ط. دمشق 1971، ترجمة منير مشابك.

ـ دفاتر عن الدياليكتيك، ط. بيروت 1971، ترجمة إلياس مرقص.
ـ المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية.

(م)

□ ماركس، كارل ـ أنغلز، فريدريك:
ـ المؤلفات، الطبعة الروسية.
ـ المختارات، الطبعة الروسية، موسكو 1935.

□ ماسينيون:
ـ أخبار الحلاج، ط. باريس 1939، تحقيق ماسينيون وب. كراوس.
ـ أربعة نصوص تتعلق بالحلاج، تحقيق ماسينيون.
ـ مقالة عن ابن سينا في مجلة «La Revue du Caire»، حزيران (يونيو) 1951.

□ مجلة «الطريق»:
ـ بيروت، تشرين الأول (أكتوبر) 1968.

□ محب الدين، عبد الشكور:
ـ سلم بحر العلوم.

□ مرحبا، محمد عبد الرحمان (الدكتور):
ـ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط. بيروت 1970.

□ المرزوقي الأصفهاني، أبو علي أحمد بن محمد الحسن (ـ421هـ/ 1030م):
ـ الأزمنة والأمكنة، ط. حيدر آباد 1332هـ.

□ مغنية، الشيخ محمد جواد:
ـ معالم الفلسفة الإسلامية، ط. بيروت 1973 (ط 2).
ـ الأزمنة والأمكنة، ط. حيدر آباد 1332هـ.

□ مكارثي، ريتشرد يوسف (الأب اليسوعي):
ـ التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب، ط. بغداد 1962.

□ المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين (ـ1031هـ/ 1622م):

ـ الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ط. مصر 1938 (ج 1) و1963 (ج 2).

□ **موسى، محمد يوسف:**

ـ الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، ط. القاهرة 1952، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية.

(ن)

□ **نادر، ألبير نصري (الدكتور):**

ـ التصوف الإسلامي (نصوص)، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1960.

□ **النجار، عبد اللّٰه:**

ـ مذهب الدروز والتوحيد، ط. القاهرة 1965.

□ **النشار، علي سامي (الدكتور):**

ـ المنطق الصوري، ط. القاهرة 1963 (ط 2).

□ **نللينو، كارلو ألفونسو:**

ـ محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية ـ مقال له في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» للدكتور عبد الرحمان بدوي.

□ **نيكلسون رينولد، رنيولد ألن:**

ـ في التصوف الإسلامي، ط. القاهرة 1947، ترجمة أبو العلا عفيفي.

الفهارس العامة

فهرس الأعلام

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

فهرس الأماكن والبلدان

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(خ)

(د)

(ر)

(س)

(ط)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(هـ)

فهرس الكتب والدوريات

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ط)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(م)

(ن)

(و)

فهرس موضوعات الكتاب

الفصل الأول
الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى:
الكندي

الفصل الثاني
قضايا الوجود والماهية.. في:
بواكير نضج الفلسفة العربية ـ الإسلامية

الفصل الثالث
قضية الوجود والماهية..
في فلسفة ابن سينا

- وُلِد حسين مروة عام 1910 (حسب الهوية، ويرجح هو أنه وُلِد عام 1908) في قرية «حداثا» قضاء «بنت جبيل» في جنوب لبنان - أخذ دراسته الأولى في بنت جبيل والنبطية.
- عام 1924 سافر إلى العراق ليتلقى العلوم الدينية واللغة العربية وآدابها، في جامعة النجف الأشرف، وأنهى دراسته عام 1938
- عام 1948، شارك عملياً وأعلامياً وأدبياً، في أحداث الوثبة الشعبية الوطنية العراقية التي أسقطت معاهدة «بورتسموت» البريطانية الاستعمارية مع حكومة العهد الملكي آنذاك، وعندما حدثت الردة الرجعية وأعيد (رجل الانجليز في العراق) نوري السعيد إلى الحكم، في أيار 1949، أصدر قراراً بإبعاد حسين مروة من العراق، فعاد إلى وطنه لبنان في حزيران 1949
- في لبنان، بدأ يكتب زاويته اليومية المشهورة «مع القافلة» في جريدة «الحياة» وأسهم في تاسيس مجلة «الثقافة الوطنية» اليسارية وفي تحريرها منذ العام 1952 إلى احتجابها، كمجلة أدبية فكرية، عام 1959 - وشارك في تحرير مجلة «الطريق» منذ الخمسينات، وأخذ يشرف على تحريرها، منذ أواخر الستينات وحتى يوم استشهاده. شارك أيضاً في تحرير صحف «النداء» و«الأخبار».
- مؤلفاته على التوالي: «مع القافلة» (مقالات) 1952 - «قضايا أدبية» (دراسات في النقد الأدبي) 1956 - «الثورة العراقية» (دراسة في التاريخ الحديث) 1985 - «دراسات نقدية في ضوء المنهج النقدي» (نقد أدبي) - «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» (عمل تأسيسي في مجال الدراسة الماركسية للتراث الفلسفي العربي - جزءان) 1978 - «دراسات في الاسلام» (بالاشتراك مع: محمود أمين العالم، محمد دكروب، سمير سعد) 1978 - «في التراث والشريعة» (دراسات) 1983 - «عناوين جديدة لوجوه قديمة» (دراسات في التراث وفكر النهضة) 1984 - «تراثنا.. كيف نعرفه؟» (دراسات في التراث العربي) 1986 - «دراسات في الفكر والأدب» (نقد أدبي - صدر بعد اغتياله) 1993 - وله عدد كبير من الدراسات والبحاث والمقالات في مجالات معرفية عديدة يُصار إلى جمعها وتنسيقها لإصدارها في كتب مستقلة.
- استشهد حسين مروة اغتيالاً في منزله يوم 17 شباط 1987، وله من العمر 79 عاماً.

ISBN 978995371-283-3

